هو الله تعالى شأنه العزيز

[illegible] تعالى [illegible] اسمائه

بيمنه [illegible] تقدست

قد انطبع هذا [illegible]

الكتاب المستطاب الشرح الجديد على تجريد الكلام [illegible]

في الاسلام في عهد سلطنة السلطان العادل و خاقان الباذل الذي دعاء

دوام [illegible] على المسلمين [illegible] على المؤمنين [illegible]

سيما السلطنة [illegible] المكرمة [illegible] العظمى

[illegible] الكفر [illegible]

الشرف [illegible] المؤلف [illegible] السلطان

الاعظم الخاقان الافخم السلطان ابن السلطان ابن السلطان

السلطان ناصر الدين شاه [illegible] خلد الله [illegible]

[illegible] حضرة القائم

جعله الله من [illegible]

[illegible] عجل الله فرجه

هذا شرح تجريد
الامام الهمام الفاضل العالم
المحقق الطوسي قدس سره القدسي
للعالم اللبيب الفاضل الاديب
الشهير بالقوشجي

بسم الله الرحمن الرحيم

خير الكلام حمد الملك العلام بابداع العالم على احسن نسق ونظام خلق الارضين والسموات العلى بقدرته القاهرة
وجعل الاجرام العلوية متحركة بحكمته الباهرة وفضل العالمين على العالمين وهداهم سبيل الرشاد وكرمهم بطريق النجاة
في معرفة المبدا والمعاد ثم الصلوة على رسوله الذي اظهر الشرايع النبوية بالحجج القاطعة وابان النواميس الالهية
بالبراهين الساطعة وعلى آله واصحابه الذين حصلوا التجريد والتفريد عن الشكوك والشبه في اسرار الايمان و
التوحيد وبعد فان اسبغ الايادي وافضل النعم وانفس الجواهر الموجودة في بني آدم هو العلم الذي
تتحلى به النفس فتفوز بالفلاح والنجاح وتبلغ المقصد الاقصى وتنيل الذروة العليا فانه من جلائل صفات الله تعالى ومن
خواص سمات الربوبية وهو للانسان افضل الذخائر والسعادات واكمل الفضائل والكمالات كيف لا
وقد ورد في فضائله ومناقب اهله آيات محكمات واحاديث متواترات وعلم الكلام الذي هو اساس الشرايع
والاحكام ومقياس قواعد عقائد الاسلام اجل العلوم قدرا واعظمها شانا واوثقها حجة واوضحها دلائلا
واجلها مجدا وسبيلا واغزرها بغيته ويخرج عليه واتم ما يناخ مطايا الطلب لديه اذ به يعرف احوال المبدا
والمعاد واسرارها وبه يكشف عن وجوه حقائق الاشياء استارها وبه يعلم احكام الشريعة النبوية الطاهرة
وبه يحصل الوقوف باحوال الانسان في النشاة الاولى والآخرة فيه الاطلاع على مشاهدات الملك
ومغيبات الملكوت وبه يظهر اسرار اللاهوت وينهتك استار الجبروت فهو اولى بان يصرف نفائس الهمة
نحو تحصيله ويضرب بذيل الطلب على منطقة الاجتهاد في تحصيله هذا وان كتاب التجريد الذي صنفه
في هذا الفن المولى الاعظم والحبر المعظم قدوة العلماء الراسخين اسوة الحكماء المتالهين نصير
الحق والدين محمد بن محمد الطوسي قدس الله نفسه وروح رمسه تصنيف مخزون بالعجائب وتاليف
مشحون بالغرائب فهو وان كان صغير الحجم وجيز النظم فهو كثير العلم عظيم الاسم جليل البيان رفيع
المكان حسن النظام مقبول الائمة العظام ولم تظفر بمثله علماء الاعصار ولم يات بقرينه الفضلاء في
القرون والادوار مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي
المهمات مملوء بجواهر كلها كالفصوص ومحتو على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات
معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة لكمالات شائقة يتفجر ينبوع السلاسة من لفظه
ولكن معانيها في حجب ومع الاشتهار كالشمس في رابعة النهار تداولته ايدي النظار

وسابقت

وسابقت في ميادينه جياد الافكار ثم ان كثيرا من العلماء وجما غفيرا من الفضلاء وجهوا نظرهم الى شرح
هذا الكتاب ونشر معانيه والتفحص عن الابلاغ والكشف عن مبانيه وصرفوا هممهم الى حل مشكلاته وفك معضلاته
وبذلوا الطاقة في كشف غطائه وهتك ستره وغشائه ومن اجل الشروح لطفا واحسنها مسلكا واحسنها منهجا
هو الذي صنفه العالم الرباني والحبر الصمداني مولانا شمس الحق والملة والدين محمد الاصفهاني طيب الله
ثراه وجعل الجنة مثواه فانه بعقله وطاقته حام حول مقاصده وبقدر وسعه جال في ميدان دلائله و
شواهده ونال ما الفضلاء بحسن القبول والرضا ولمثل هذا فليجتهد ارباب البصائر والنهى ثم ان
السيد الفاضل الكامل كاشف معضلات المسائل مولانا وسيدنا علي الشريف الجرجاني تغمده الله بغفرانه
واسكنه في اعلى جنانه قد علق عليه حواشي تشتمل على تحقيقات رائقة وتدقيقات فائقة شائقة
تنفجر من ينابيع تحريراته انهار الحقائق وتتجدد من علو تقريره اسئلة الدقائق ومع ذلك كان كثير من
مخفيات رموز ذلك الكتاب باقية على حالها وجليل من مكنونات كنوزه لم يقع نظر ناظر عليها
مخدرات فوائده محجوبة عن الاذهان لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان وعرائس نفائسه تحت الحجب مستورة وغرائب
استاره في خمار الغيب محجوبة بل كان الكتاب على ما كان من كونه كنزا مخفيا وسرا مطويا كدرة لم تثقب
ومهرة لم تركب لانه كتاب غريب في صنعه عجيب في وضعه وشبيه تصانيف الالغاز لغاية ايجازه وتعالى عن
الاطناب في اظهار المقصود وابرازه لا ينكشف معناه الا لاوحدي من الفضلاء ولا يتضح مغزاه الا للالمعي
من الاذكياء واني بعدما صرفت في الكشف عن حقائق هذا العلم شطرا من عمري ووقفت على
الفحص عن دقائقه قدرا من دهري فما من كتاب في هذا العلم الا تصفحت سينه وشينه وما من تحقيقة
من بدورة في هذا الفن الا عرفت غثه وسمينه رايت نفسي ان تبقى تلك البدائع تحت غطاء من
الابهام ويكون تلك الودائع في خفاء من الافهام فرايت ان اشرحه شرحا يذلل صعابه و
يكشف عن وجوه خرائده نقابه ويقتص ما فيه من غوامض اسراره ويبين ما فيه من
اللطائف التي وراء استاره واضيف اليه فوائد التقطتها من سائر الكتب والدفاتر وزوائد
استنبطتها بفكري القاصر وخاطري الفاتر فتصديت بما عنيت وعمدت لما قصدت
فجاء بحمد الله كما يحب الاوداء ويرغب فيه الاحباء والاخلاء شرحا شارحا للطائفه وحقائقه
كاشفا للاستار عن وجوه نكته ودقائقه لا مطولا مخلا باملاله ولا مختصرا مخلا باختلاله
مع تقرير لقواعده وتحرير لمعاقده وتفسير لمقاصده وتكثير لفوائده وبسط لموجزه وحل لملغزه
وتقييد لمرسله وتفصيل لمجمله وما الفوز بهذه السعادة العظمى والكرامة الكبرى الا في ايام
الدولة السلطانية الاعظم والخاقان المعظم مالك رقاب الامم خليفة الله في العالم
مبني العدل والانصاف هادم اساس الجور والاعتساف والي لواء الولاية في الآفاق مالك سرير الخلافة
بالارث والاستحقاق المجتهد في اعلاء سرادق الامن والامان الممتثل بنص ان الله يامر بالعدل والاحسان

سيف

هذا شرح تجريد الإمام الهمام الفاضل العلامة المحقق الطوسي قدس سره القدوسي للعالم اللبيب الفاضل الأديب الشهير بالقوشجي

بسم الله الرحمن الرحيم

خير الكلام حمد الملك العلام بما أبدع العالم على أحسن نظام وخلق الأرض والسموات العلى بقدرته القاهرة
وجعل الأرواح تنتهي بحكمته الباهرة وفضل العالمين على الجاهلين وعلمهم سبيل الرشاد وكرمهم بطريق النجاة
في معرفة المبدأ والمعاد ثم الصلوة على رسوله الذي أظهر الشرايع النبوية بالحجج القاطعة وأبان النواميس الإلهية
بالبراهين الساطعة وعلى آله وأصحابه الذين خصوا بالتجريد والتفريد عن الشكوك والشبه في أسرار الإيمان و
التوحيد وبعد فإن أسبغ الأيادي وأفضل النعم وأنفس الجواهر الموجودة في بني آدم هو العلم الذي
تحلى به نفسه فاز بالقدح المعلى وبلغ المقصد الأقصى ونيل الذروة العليا فإنه من جلايل صفات الألوهية
وخواص سمات الربوبية وهو للإنسان أفضل الذخاير والسعادات وأكمل الفضايل والكمالات كيف لا
وقد ورد في فضائله ومناقب أهله آيات محكمات وأحاديث متواترات وعلم الكلام الذي هو أساس الشرايع
والأحكام ومقياس قواعد عقايد الإسلام أجل العلوم رتبة وأسناها علوا وذروة وأقواها حجة ودليلا
وأجلها محجة وسبيلا وأغزرها نفعا ويتخرج عليه وأتم ما يناخ مطايا الطلب لديه إذ به يعرف أحوال المبدأ
والمعاد وأسرارهما وبه يكشف عن وجوه حقايق الأشياء أستارها ويعلم منه أحكام الشريعة النبوية الطاهرة
وبه يحصل الوقوف بأحوال الإنسان في النشأة الأولى والآخرة فيتم الاطلاع على مشاهدات الملك
ومغيبات الملكوت وبه يظهر أسرار اللاهوت وينهتك أستار الجبروت فهو أولى بأن يصرف عنان الهمة
نحو تحصيله ويضرب أذيال الطلب على منطقة الاجتهاد في تكميله هذا وإن كتاب التجريد الذي صنفه
في هذا الفن المولى الأعظم والحبر المعظم قدوة العلماء الراسخين أسوة الحكماء المتألهين نصير
الملة والدين محمد بن محمد الطوسي قدس الله نفسه وروح رمسه تصنيف مخزون بالعجايب وتأليف
مشحون بالغرايب فهو وإن كان صغير الحجم وجيز النظم فهو كثير العلم عظيم الاسم جليل البيان رفيع
المكان حسن النظام مقبول الأئمة العظام ولم يظفر بمثله علماء الأعصار ولم يأت بشبهه الفضلاء في
القرون والأدوار مشتمل على إشارات إلى مطالب هي الأمهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي
المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص ومحتو على كلمات يجري أكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات
معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة لتحقيقات شايقة يتفجر منها ينبوع السلاسة من لفظه
ولكن معانيها لها السحر بعجب وعوده الأشهار كالشمس في رابعة النهار تداولته أيدي النظار

وسابقت

وسابقت في مباديه جياد الأفكار ثم إن كثيرا من العلماء وجما غفيرا من الفضلاء وجهوا نظرهم إلى شرح
هذا الكتاب ونشر معانيه والتفحص عن دلايله للكشف عن مبانيه وصرفوا هممهم إلى حل مشكلاته وتفصيل معضلاته
وبذلوا الطاقة في كشف غطائه وهتك ستره وغشائه ومن تلك الشروح ألطفها مسلكا وأحسنها منهجا
هو الذي صنفه العالم الرباني والحبر الصمداني مولانا شمس الحق والملة والدين محمود الأصفهاني طيب الله
ثراه وجعل الجنة مثواه فإنه قد بذل طاقته في حل مقاصده وتقييد شوارده وسعى جاهدا في ميدان دلايله و
شواهده وتلقاه الفضلاء بحسن القبول والرضا ولمثل هذا فليجتهد أرباب البصاير والنهى حتى إن
السيد الفاضل الكامل كاشف معضلات المسائل مولانا وسيدنا علي الشريف الجرجاني تغمده الله بغفرانه
وأسكنه فراديس جنانه قد علق عليه حواشي تشتمل على تحقيقات رائقة وتدقيقات فائقة شايقة
تتفجر من ينابيع تحريراته أنهار الحقايق وتتحدر من علو تقريراته سيول الدقايق ومع ذلك كان كثير من
مخفيات رموز ذلك الكتاب باقيا على حاله وجليل من مكنونات كنوزه لم يقع نظر ناظر على جماله
مخدرات فوايده محجوبة عن الأذهان لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان وعرايس نفايسه تحت الحجب مستورة وغرايب
أستاره في خمار الغيب محجوبة بل كان الكتاب على ما كان من كونه كنزا مخفيا وسرا مطويا كدرة لم تثقب
ومهرة لم تركب لأنه كتاب غريب في صنعه عجيب في وضعه يضاهي الألغاز لغاية إيجازه ويحاكي الإعجاز
في إظهار المقصود وإبرازه لا ينكشف معناه إلا للأوحدي من الفضلاء ولا يتضح مغزاه إلا للألمعي
من الأذكياء وإني بعد أن صرفت في الكشف عن حقايق هذا العلم شطرا من عمري ووقفت على
الفحص عن دقايقه قدرا من دهري فما من كتاب في هذا العلم إلا تصفحت سينه وشينه وما من مخبية
من بورة في هذا الفن إلا تعرفت غثه وسمينه رأيت نفسي أن تبقى تلك البدايع تحت غطاء من
الإبهام ويكون تلك الودايع في خفاء من الأفهام فرأيت أن أشرحه شرحا يذلل صعابه و
يكشف عن وجوه خرايده نقابه ويفض ما فيه من غوامض أسراره ويبين ما فيه من
اللطايف التي وراء أستاره وأضيف إليه فوايد التقطتها من ساير الكتب والدفاتر وزوايد
استنبطتها بفكري الفاتر وخاطري القاصر فتصديت بما عنيت وعمدت لما قصدت
فجاء بحمد الله كما يحبه الأوداء ويرتضيه الأحباء والأخلاء شرحا شارحا للطايفه وحقايقه
كاشفا للأستار عن وجوه نكته ودقايقه لا مطولا مملا ولا مختصرا مخلا
مع تقرير لقواعده وتحرير لمعاقده وتفسير لمقاصده وتكثير لفوايده وبسط لموجزه وحل للغزه
وتقييد لمرسله وتفصيل لمجمله وما الفوز بهذه السعادة العظمى والكرامة الكبرى إلا في أيام
الدولة السلطان الأعظم والخاقان المعظم مالك رقاب الأمم خليفة الله في العالم
مبنى العدل والإحسان هادم أساس الجور والعدوان رافع ألوية الأمن في الآفاق مالك سرير الخلافة
بالإرث والاستحقاق المجتهد في إعلاء سرادق الأمن والأمان الممتثل بمقتضى إن الله يأمر بالعدل والإحسان

سلطان

مغيث الدنيا والدين سلطان ابو سعيد كوركان لازالت الآفاق مشرقة بانوار معدلته و
اغصان الخيرات مورقة بسحايب رحمته اعز عناية توجها به اهل الاسلام معطوفة وهمته العليا
الى تشييد مبانى الشرع الشريف مصروفة قد انتصف من الاخلاق باذكاها وارضاها ومن الهمم
باعلاها واسناها عتبته العلية محط رحال الافاضل وسدته السنية مجمع آمال الاماجد والاماثل
شعر هو الملك المنصود بالدراية سجاياه اقدام وحزم ونائل يلوذ به الاحرار من كل خطة و
يأوى الى عالى ذراه الاماثل فمنه بحر موجه متلاطم ولقياه ضوء بدره متكامل فما الشمس
ان قيست به مستنيرة ولا الصبح وضاح ولا البدر كامل من تحلى بحبه فهو فى طرح الآمال مقصود
ومن تخلى بعداوته فهو فى ظل من النعيم المقيم ممدود بعيدا عداته موسى على شفا جرف هار وعزيزا اليا
مرتضيه جنات تجرى من تحتها الانهار فالحمد لله الذى فضله على السلاطين تفضيلا وآتاه ما كان
من الفضايل جملة وتفصيلا ونشر باكرومته ظاهرة الاشراق والطلوع وخصه بدوحة طاهرة الاعراق و
الفروع وجعل السنة الفضلاء بنشر شمايله منطلقة ورقاب العلماء بطوق عطاياه منطوقة اللهم
اجعل جنابه مجال موارد الآمال ومعاقد الاقبال ومعادن العز والكرامة ومواطن الامن والسلامة
ووده توفيقا على تربية العلماء وتقوية الفضلاء واجعل ما يتواصل اليه ذوو العلم من نعمه مشكورا وما ينهى
الى اهل الفضل من كرمه مبرورا من قال امين ابقى الله مهجته فان هذا دعاء يشمل البشر
اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم احبائه اى على آله وصحبه
الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه فاضل التفضيل فيهما بمعنى الزيادة على
من اضيف اليه ومع لا يجب المطابقة لمن اريد افرادا وجمعا ويحمل بناء على مذهبه ان يريد به على اخذ
ولا يكون المكتوب بصورة على حرف جار بل اسما مجرورا معطوفا على سيد انبيائه ويؤيده ما يوجد
فى بعض النسخ من التصريح باسم النبى فانى مجيب الى ما سئلت اثباته من تحرير مسائل الكلام وترتيبها
على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فوائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادنى الدليل اليه وقوى
اعتقادى عليه واقفا اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته تجريد العقائد
ورتبته على ستة مقاصد لما كان المقصد الاعلى والمطلب الاقصى فى علم الكلام هو العلم باحوال
المبدأ والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباته العقل بل يحتاج فيه الى السماع من المعلم والمعلم فى
المعارف الالهية هو النبى بالاتفاق والامام ايضا عند بعضهم وما يستقل باثباته العقل انما
يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما بامور عامة او بغيرها لاجرم رتب
المصنف كتابه على ستة مقاصد الاول فى الامور العامة الثانى فى الجوهر والعرض الثالث فى اثبات
الصانع وصفاته الرابع فى النبوة الخامس فى الامامة السادس فى المعاد ووجه الترتيب ظاهر

المقصد الاول فى الامور العامة اى مما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التى هى الواجب والجوهر

والعرض لما اورد كلاما يختص بواحد منها فى باب احتاج الى باب بمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة
كالوجود والعلية او بين الاثنين كالمهية والمعلولية فالبحث عن العدم لكونه فى مقابلة الوجود
ولذلك اوردها فى مبحث الوجود والعدم وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة بالاستقراء
فى الوجود والعدم وما يتعلق بهما والمهية ولواحقها والعلية والمعلولية **الفصل الاول**
فى الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفى العين او الذى يمكن ان يخبر عنه ونقيضه
اى الذى لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الوجود هو الذى يكون فاعلا او منفعلا و
المعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فلان
الثبوت مرادف الوجود وكذا النفى للعدم واما الثانى فلان الامكان تعتبر فى كل من حدى
الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفى الوجود والعدم واما الثالث فلانه
قد اخذ الكون فى تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون فى تعريف العدم المرادف له وما يقال
ان معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتأثر فمعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا
ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا متأثرا وهذا سلب المعنى الموجود ويتوقف على سلب مفهوم
الوجود وهو مفهوم المعدوم فضعفه ظاهر لانا لا نسلم ان معنى الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل
هو الموجود المتأثر غاية الامر انا نسلم انهما لا يكونان الا موجودين وفى قوله وتحديدهما بالثابت
العين والمنفى العين نظر لان الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واعتذر
عنه بان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم
صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود فلو تعريف
كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف فى الحقيقة للوجود بثبوت
العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا التعريف بما يمكن ان يخبر عنه تعريفه بثبوت الخبر او الامكان
وكما ان تعريف الموجود المذكور صريحا دورى كذلك تعريف الوجود المذكور ضمنا دورى بقوله
وتحديدهما اى تحديد الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين اى بما علم منه تحديدهما ايضا
ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانهما اطلقا عليهما
تسامحا بالاطلاق اسم المشتق منه على المشتق وهو مشهور والمآل فى الكل واحد وقوله نظر لانه
يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفا فى الحقيقة لمأخذ الاشتقاق
بماخذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام فيه فنقول الحساس مثلا يشتمل على شيئين مفهوم
الاحساس ومفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا
علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس واذا جهل جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك
لاحتياج الاحساس اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفا بالحقيقة للاحساس بماخذ

الاشتقاق مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز تعريف المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريف ماخذ الاشتقاق بماخذ
الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس المتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة الارادية
وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك وامثال ذلك اكثر من ان تحصى
وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون غرضه مفهومه نحو وان اجيب بمشتق آخر فذلك يكون
تعريفا للماخذ الاشتقاقي بماخذ الاشتقاق وقلما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق بل
الاكثر والاولى ان يسئل بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار
ليعلم مفهوم ماخذ اشتقاقه مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك يقال ما الحركة ويجاب بانها
الخروج من القوة الى الفعل على التدريج فان قيل ما المتحرك واجيب بانه الخارج من القوة الى
الفعل فذلك كما قال هو تعريف في الحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان
السؤال عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه واريد ان يعلم بحقيقته او بوجه آخر نحو ان اجيب بمشتق
آخر فذلك لا يكون تعريفا للماخذ الاشتقاقي بماخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان
الذي علم بوجه الضحك ويراد ان يعلم بوجه آخر وقيل ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا
للضحك بالكتابة كيف لا يمكن حمله عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على نحوين
كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان
كذلك لزم ان يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو مما لا يحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون معترفا
له فلا يمشي هذا الاعتذار فيه ولما ابطل تحديد الوجود والعدم بما ذكر اشار الى وجه الاعتذار
لاولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم فقال بل المراد تعريف اللفظ وليس المقصود
تحصيل صورة غير حاصلة كما في سائر التعريفات الحقيقية بل المقصود الاشارة الى صورة حاصلة
تعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا
يقدح فيه ايراد ما هو اخفى من المعرف كما في التعريفين الاول والثالث بل مداره على الالفاظ
المفردة المترادفة فان لم يوجد اورد بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهوم ولا يكون التفصيل
المستفاد منها مقصودا بل المقصود بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المخزونة ولا يقدح
ايضا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف كما في التعريف الثاني لما ذكرنا من ان هذا
التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة المعرف عليها دورا بل لا يمكن تحديد
الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شيء في المفهوم اعرف من الوجود اقول ان اراد ان تصور الوجود
بوجه ما ابين من جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك
مسلم بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك
ممنوع كونه متصورا ابتداء والاستدلال المتوقف التصديق بالشاة عليه او متوقفا الشيء على

نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه مركبا او ابطال الرسم باطل واستدل الامام على بداهة تصور الوجود
بوجوه اشار المصنف الى اثنين منها وحكم ببطلانهما الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم
اعني قولنا الشيء اما موجود واما معدوم بديهي فيتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف
التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبديهة والثاني ان الوجود متصور
وليس ذلك بالكسب لان الاكتساب اما بالحد وانه لا يكون الا بالاجزاء والوجود بسيط والا فاجزاؤه
اما موجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست بموجودات فلا بد
ان يحصل عند اجتماعها امر زائد والا فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست
بموجودات فذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء معروضه فلم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه
مع انه فرض مركبا لا يقال لم لا يجوز ان يكون الوجود هو ذلك الزائد فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركب
الوجود لانا نقول على هذا يكون الزائد جزءا له وننقل الكلام اليه واما بالرسم وانه باطل اذ يتوقف
على العلم باختصاص الرسوم به بالمرسوم وهو يتوقف على العلم بالمرسوم وهو دور او بما عداه
مفصلا وهو ممتنع لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى واما بطلان الوجه الاول فلانا لا نسلم انه مما
يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق البديهي قد يكون اطرافه كسبية ولو سلم فيختار انه
تصوره بوجه ما بديهي ولا نزاع فيه فان قيل نحن نستدل بان هذا التصديق بديهي بجميع تصوراته
ومن جملتها تصور الوجود فهو بديهي لا يقال هذه مصادرة فانه من لا يسلم بداهة تصور الوجود كيف
يسلم بداهة جميع تصورات هذا التصديق لانا نقول قد نعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل
لنا لا يتوقف على الاكتساب من البله والصبيان فنعلم كونه بديهيا بجميع تصوراته ولا نلاحظ مع
هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات والمقصود بالاستدلال حصول العلم ببداهة تصور
الوجود بخصوصه وهذا استدلال بالشكل الاول اذ حاصله ان تصور الوجود من تصورات
هذا التصديق وكل ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي قلنا ان اردت ان جميع هذه
التصورات بالكنه بديهي فهو ممنوع وما ذكرته من حصول هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل عليه
وان اردت انه بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان الوجه الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور
بكنه حقيقته وان اراد انه متصور بوجه ما فلا يجديه نفعا لان الخلاف في تصور الكنه وبعد
تسليمه نختار ان اجزاء الوجود موجودات ولا يلزم توقف الشيء على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود
عليها صدقا عرضيا كصدق الانسان على كل من اجزائه ولا استحالة في ذلك او نختار انها ليست
بموجودات قوله فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد ويكون ذلك الزائد هو الوجود قلنا نعم
وذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع لم يحصل الا عند الاجتماع وهو
زائد على كل واحد واحد فرض انه جزء الوجود فيكون التركيب في الوجود ثم ما ذكره منقوض بما

المركبات التي علم تركيبها ايضا اذ نظر دو بعينه في السكنجبين مثلا او نختار ان اكتسابه بالرسم
قوله يتوقف على العلم بالاختصاص قلنا تم لم يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمنا
لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور المعرف بوجه ما فلا يلزم الدور وعلى تصور ما عدا
الاجماع او هو ليس بمجال انما المحال الاحاطة بما لا يتناهى مفصلا لا يقال تصور الوجود اذا حصل
للنفس من غير كسب فاذا التفت الى حصوله عرف بمجرد التفاتها اليه انه بغير كسب فاني جاء اليه
الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهي وكذا اكتسابه كل كسبي كلتاهما بديهيتان لعين ما ذكرنا لانا
نقول قد يحصل صورة في النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها ثم تحصل فيها صورة اخرى ولا
تلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت المدة وتكثرت الصور توجهت اليها
فالتبس عليها كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات اولى وفي الكسبيات
اعمال قد يعني بتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقوله القسمة
بعطي الشركة استدل على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة
الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجود
سببه مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل
اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر
المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل قيل هذا
الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شيء
ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات ومفهوم
الوجود ليس منها بل هو من المعقولات الثانية كما ستعرفه الثاني ان مفهوم العدم واحد فلو
لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما
موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون موجودا ولا معدوما بالمعنى
الذي قصد بل موجودا بمعنى آخر اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم
العدم لا دخل له في الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر اظهر اذ يزيد على هذا التقدير
احتمال آخر مثلا نقول في المثال المذكور يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فالاولى ان
يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي وبيانه الكلام الحق ان الحصر
على هذا التقدير انما يكون مفهوم العدم ايضا متعددا يكون بين الوجود الخاص والعدم
الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان
ذلك حصرا عقليا لان معناه زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا تردد بين النفي
والاثبات يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة كما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه

كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص وسلبه قوله الحصر العقلي هو ما يجزم بمجرد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار
وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما
بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا
ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق
انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا
الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء
اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا
يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم دليلا آخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم
يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل واحد من الوجودات المتعددة
وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين لا يقال ان لم يكن مفهوم العدم واحدا يكون الخلف
اشد لانه على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا تحقق التناقض بين العدمات و
الوجودات وهو فاسد بل ان يتحقق التناقض بين العدم الواحد والوجودات لانا نقول على هذا التقدير
يكون لكل وجود خاص عدم خاص وهو نقيض له فلا يكون التناقض الا بين مفهومين قيل لا نم ان
مفهوم العدم واحد بل لكل حقيقة سلب مخالف لسلب حقيقة اخرى ولكن يجب ان السلب المطلق
المحمول على تلك السلوب مفهوم واحد ولا شك ان هذا القدر بعينه جار في الوجود فلا يلزم
الاشتراك فيه لا يلزم الاشتراك في مطلق السلب بل الشرك بينهما عنده هو لفظ السلب كما في الوجود
الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض ومورد القسمة
مشترك بين اقسامه فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام غير لازم فانا نقسم الحيوان
الى الابيض وغير الابيض مع ان كل منهما غير الحيوان اجيب اولا بان التقسيم عبارة عن ضم القيود
المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد
القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد
اقسام مورد القسمة والمثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض وما بقي من انه قد يكون
بين القسم والمقسم عموم من وجه فذلك غلط نشأ من اشتباه هذا القسم بقيده اقول هذا الجواب
غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قيده فلو نوقش في هذا القدر يقال انه
قيد القسم والمقسم انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع افراد
الممكن الذي هو قيد القسم وما ذكره من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام لا يجدي طائلا لان قيد
القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان والابيض اندفع الجواب وثانيا بان الوجود
يقبل القسمة الى جميع الاشخاص فردا فردا فيلزم اشتراكه بين الجميع فان قيل على الدليل الاول انا

الباقي المقطوع بعدوانه موجود باحد الوجودات المخالفة الذوات مط وعلى الثاني ان معنى قولنا زيد
اما موجود او معدوم انه موجود باحد الوجودات المخالفة الذوات او ليس بموجود اصلا ان قلنا
ان العدم مفهوم واحد او معدوم باحد العدمات المخالفة الذوات ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى
الثالث ان تقسيم الوجود بناء على التجوز قلنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني
المتعددة التي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم
مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها واذا ثبت كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات
باسرها فتغاير هذا المفهوم المشترك للماهية اي يكون زائدا عليها لا عينها ولا جزئها والا اي وان
لم يغاير لكان اما عينها وح اتحدت الماهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذي هو مفهوم واحد
او جزئها وح لم تنحصر اجزائها بل يترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان
جزء الماهيات لكان جزءا مشتركا فوجب امتياز بعضها عن بعض باجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم
الموجود بالمعدوم ولا بد ان يكون جزء لتلك الاجزاء ايضا اذ المفروض انه جزء الموجودات باسرها وتمتاز
تلك الاجزاء بعضها عن بعض باجزاء اخر فلتلك الاجزاء ايضا اجزاء اخر ثم ننقل الكلام الى اجزاء
وهكذا الى ان يتسلسل واما بطلان التالي فلان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان
البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد
وقيل لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية
واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج فمتابرة فلا دليل على استحالته اذ غايته امتناع تعقل
كنه الماهية اذ المركب يتوقف تعقل كنهه على تعقل اجزائه الاولية وشرط ذلك تعقل اجزاء الاجزاء
بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع الماهيات
وكذا ليس جزءا في الجميع ولا يلزم من ذلك كونه مغايرا زائدا في الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض
ونفس البعض او جزءه واجيب بان اختلاف الوجود في العروض والنفسية والدخول غير متصور لانا
انا نقطع بانه ان عرض في البعض فيجب ان يكون في الجميع كذلك وان اقتضى النفسية او الدخول فكذلك ورد بانا نختار
ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك بل المقتضي هو الماهيات ولو سلم فلا نم وجوب الاستواء فيها وانما
يلزم ان لو كان الوجود متواطئا لم لا يجوز ان يكون مشككا لا يقال ان كان الوجود متواطئا وجب الاستواء
وان كان مشككا كان زائدا في الجميع وهو مطلوب لانا نقول المط هو زيادة الوجود على الماهيات والكلام
من كونه مشككا زيادته على افراده التي هي الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه للوجودات عروضه
للماهيات لجواز ان يكون العارض والمعروض معا داخلين في الماهيات لانه مدفوع بان الوجود اذا لو كان
متساوي الحصول في الماهيات لزم ... وان لم يطلق عليه بالقياس اليها لفظ التشكيك
اذا الدليل يجري هناك بل لانا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون زائدا في الجميع والا لما

الخلف ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع على انه لم يقم برهان على اختلاف امتناع في الماهيات
الذاتيات بالتشكيك واقوى ما ذكروه انه اذا اختلفت الماهية والذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها
واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس الماهية
كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير الماهية قيل القائلون باشتراك الوجود معنى منهم
وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود
المطلق المشترك زائد على الماهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الان بحث ان المطلق
ضد ماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت بل الحق انه عرضي لافراده اقول ليس المدعى الا ان الوجود المطلق
المشترك زائد على الماهيات كما اشار اليه المص بتفريع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث قال
فتغاير الماهية وصرحنا به هناك واثبات ان في الموجودات امرا وراء الماهيات والوجود المطلق و
حصته زائدا على الماهية عارضا لها مما لا سبيل اليه لا بمعنى ان الوجود مشكك فيكون عارضا
لافراده التي هي وجودات خاصة وبه يثبت ان في الموجودات امرا وراء الوجود المطلق وحصته لانا
نقول قد مر آنفا انه لو ثبت كون التشكيك عرضيا بالنسبة الى افراده وايضا فالكلام في اثبات ذلك
الامر زائدا على الماهية ولو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يدعون الضرورة في دعوى زيادة
الوجود على الماهية كما يذكره هذا القائل المحقق في اول هذا المبحث وبينه بان العقلاء السليمة كما
بديهة اشتراك جميع الموجودات في حالة يمتاز بها عن المعدومات ويعبر في العربية بالوجود والكون
وفي الفارسية بهستي وبودن كذلك تدرك ان مفهومها خارج عنها يوصف بها ويحمل عليها وثانيا
الضرورة بهذا الوجه عار عنه بان المدعى ليس الا زيادة وجود المطلق المشترك كما لا يخفى وثالثا
نقلا فانا قد نعقل الوجود مع الجهل بخصوصية الماهية وهو ظاهر وقد نعقل الماهية ونغفل عن
وجودها اما في الخارج فظ واما في الذهن فلان الامر ان نعقل هو الوجود في الذهن ولو سلم فنعقل
الشيء لا يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا الانفكاك لا يتصور بين الشيء وذاته او ذاتيه قيل اراده كما
فهم من الشرح ايضا انا نتصور الماهية ونشك في وجودها فلا يكون عينها والا لما امكن الشك
ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين ولا يكون ايضا جزءا لها لانه بين الثبوت لما هو ذاتي له او قول لا
يخفى ان هذا الاستدلال صحيح لكن لا يلائم كلام المتن لانه يفيد الانفكاك تعقلا اي نكون احدهما
متعقلا دون الاخر والشك في الوجود انما يلائم التصديق به لا تعقله بل يستلزم فانا اذا نعقلنا
الماهية وشككنا في وجودها يكون كلاهما متعقلين لنا فاين الانفكاك وكلام الشارح صريح
في هذا حيث قال فان قيل الا انا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها قيل هذا الدليل لو تم
لدل على ان الوجود الخاص ايضا زائد على الماهيات التي يمكن تعقل خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها
اقول انت خبير بان هذا انما يكون بعد ان ثبت لنا مقدمتان ثم بعد ان ثبت لنا مقدمتان

المهية والوجود المطلق

الاول ان في الموجودات فردا من الوجود المطلق وراء حصته والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا اما لكنه
او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه اما توقفه على المقدمة الاولى فظ واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما
لنا لم نعلم انه غير معلوم عند تعقل المهية لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم هو واشباهما امور دون خرط
القتاد ولتحقق الامكان لجزئية المهية فان من الموجودات ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زائدا
على المهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن تساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم فلو كان
الوجود نفس المهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما يتحقق بين متغايرين ولو
نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود جزءا لها لم يكن نسبتها اليه
والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى الجزء لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء وفايدة الحمل
والحاجة الى الاستدلال يعني لو لم يكن الوجود زايدا لكان اما عين المهية وح لم يكن لحمل الوجود عليها
فايدة وكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد والموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا
السواد موجود مفيد فايدة اوجز فيها ولم يتوقف حمله على المهية على الاستدلال ضرورة عدم
توقف حمل الذاتي على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب عن
هذا الدليل ودليل انفكاك التعقل على التقريرين بانه انما يتم ان لو كانت المهية متعقلة بكنهها فاما
اذا كانت متعقلة بكنهها جاز ان يكون ذاتيا لها مجهولا فضلا عن انتسابها اليها وكيف اذ لا نكتفي
في تعقل كنه شيء بتعقل اجزائه الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجه ما وايضا في المهيات
المعلومة لنا اذ يجوز ان يكون المهيات التي لم نتصورها بتعقلها غير منفك عن تعقل الوجود ولا
يحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال وانتفاء التناقض وتركب الواجب عطف على التساوي
يعني لو كان الوجود نفس المهية لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود
ليس بموجود وهو تناقض اي حكم باجتماع النقيضين اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد ونفي
عنه السواد والمراد التناقض المصطلح لانه لنا قضية صادقة في نفس الامر وهي ان السواد سواد والموجود
موجود فلما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود
كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس بمناقضا
وهذا معنى قوله وانتفاء التناقض ولو كان الوجود جزءا لها وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم
تركب الواجب لكن الواجب غير مركب والجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود داخلا في الكل
ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل اقول يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق
بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول فلانا
نقول الامكان هو ان لا يقتضي المهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك
وهو المراد بتساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود نفس المهية لم يتصور هنا

نسبة فضلا عن التساوي ثم ان النسبة بين شيء ونفسه اشتقاقا مما يتصور بل قد يجب بديهة العقل
ويقنا زعمون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء حيث ذهب
اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطايفة من الحكماء كالفارابي وابن سينا الى انه ليس
بموجود بل من المعقولات الثانية وايضا قوله نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى نقيضه سلبا وارتفاعا
وقوله نسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء كلاهما ممنوع فان النسبة الاشتقاقية ادعى
في التحقق نسبة الشيء الى ما يغايره والى ما يغاير جزءه فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت
الى الوجود مفهوم ذي وجود وهما متغايران واما عن الثاني فبان يمنع قوله كان قولنا السواد موجود
بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود ونقول بل بمنزلة قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود
ولا شك في ان مثل هذا الحمل مفيد واما عن الثالث فبان يمنع قوله كان قولنا السواد ليس بموجود
بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الوجود ليس بموجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد
او الوجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا واعلم ان هذه الدعوى ضرورية والمقصود من الوجوه
المذكورة في معرض الاستدلال لا دالة الا التنبيه عليها بالنسبة الى الاذهان القاصرة ولا نزاع
للحكماء في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب كما في الممكنات الا انهم
قالوا ذات الواجب فرد خاص للوجود المطلق قائم بنفسه مبدأ لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون
كما ان في الممكنات ماهية ووجودا مطلقا وحصة من الكون زايدا عليها كذلك في الواجب تعالى
واما الاشاعرة فلعلهم ارادوا بقولهم وجود كل شيء عين ماهيته وليس زائدا عليها انه لا تمايز
بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شيء هو المهية وآخر هو الوجود قائم به قياما خارجيا كما يدل عليه
تصحيح ادلتهم ولا نزاع معهم في ذلك وقيامه بالمهية من حيث هي هذا جواب عن استدلال الخصم بان
الوجود لو كان زايدا على المهية لكان صفة لها فاما ان يقوم بالمهية الموجودة او بالمهية المعدومة
لعدم الواسطة وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان يكون المهية موجودة قبل وجودها واما الثاني
فلانه يلزم اجتماع النقيضين اذ يكون المهية معدومة وموجودة معا وتقرير الجواب انه يقوم بها
من حيث هي لا بالمهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالمهية الموجودة ليلزم التناقض ولا بالمهية الموجودة
ليلزم وجود المهية قبل وجودها فان قيل انه يلزم قيامه بالمهية من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها
ولا جزءا منها علة ما قبل نفي مقيد لان العروض كافية في لزوم المحالات وان اريد به ما لا يكون موجودا
ولا معدوما الا بالعروض ولا بجزئه فهو قول بالواسطة مع ان التناقض بحاله اذ يلزم ان تكون المهية
معروضة للوجود وغير معروضة له معا قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا
ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالمهية
اما ان يقارن عدمها فالتناقض او وجودها فالتوقف على نفسه او قلنا نختار انه مقارن لذلك

الوجه

مدعاه مجيب بان بعض الدعوى الكلية منها كما انه مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية
الحقيقية الموجبة الكلية فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء كان ذلك
الفرد موجودا في الخارج اولا فاذا قلنا كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم شاملا
لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة
بل يتناولها ويتناول ما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث
عليها في حد نفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود في الخارج بطل لما بيناه آنفا فالقضايا الكلية الحقيقية
الموجبة بطلت ونقول معنى قولنا بطلت الحقيقية ان من القضايا الحقيقية ما نعلم يقينا انه صادق وقد يلزم من
هذا النقيض انه لا يكون صادقا فان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما مغاير لاجتماع الضدين
قضية حقيقية صادقة ولولا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا
الحكم الايجابي بهذه القضية الحقيقية واعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما استدلوا به
في المشهور وهو ان الحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة في نفس الامر فلا بد
ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن والمراد بالثبوتية ما ليس
السلب داخلا في مفهومه ليخرج بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها لا تقتضي كالسالبة البسيطة فلا تقتضي
وجود موضوعها اكثر منها وسيرد عليك في بحث ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام
على الوجود الذهني بانا نعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد في تعقل الشيء وتعقله وتميزه عند العقل
من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة
بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف ممتنع بالضرورة فلا بد
للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن والموجود في الذهن انما هو صورة المخالفة في
كثير من اللوازم هذا جواب عن استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن
حارا او باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما معوجا عند حصول الاستقامة والا
الاعوجاج فيه الى غير ذلك من الصفات المتضادة المنتقضة لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب
اتصاف المحل بها وايضا حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا لا يعقل والجواب ان حصول
هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها واما حصول صورها واشباحها فلا يوجب فيه والموجود
في الذهن انما هو صور هذه الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح
لا تساوي ماله الصور والاشباح في اللزوم بل تخالفه في كثير منها واورد عليه ان الصورة الحاصلة من
الحرارة في الذهن اما ان تكون مهية الحرارة اولا فعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن
امرا مغايرا لمهية الحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودين خارجيا وذهنيا اذ لا يبقى لاصل وجود الشيء
في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة لانا نقول ما اشكلوا به ان تم دل على

الوجود بعينه قوله يلزم ان تكون المهية موجودة قبل وجودها قلنا مسلم وانما يلزم ان لو كان المعروض هو المهية
بشرط الوجود فاما اذا كان المعروض هو المهية وحدها لا بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود
المهية قبل وجودها ولا التناقض غاية ما في الباب انه يلزم تقدم المهية على الوجود بالذات ضرورة
تقدم المعروض على العارض بالذات ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالمهية من حيث هي لا بالمهية
الموجودة وزيادته عليها وقيامه بها في التصور لا بحسب الخارج لان ثبوت شيء لآخر في الخارج بمعنى انضمامه
الآخر به في الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج
بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الآخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم
يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له
ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا قيل لما كان قيام الوجود بالمهية وقبولها اياه من حيث هي
وهذه الحيثية انما تثبت لها في العقل فاللازم من زيادته على المهية في التصور لا في الوجود العيني
اقول فيه نظر لان المهية من حيث هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح
في ذلك كون هذه الحيثية انما تثبت لها في العقل كما ان الجزئي موجود في الخارج ويعرض له في الخارج
اعراض موجودة فيه ولا يمنع عن ذلك كون الجزئية انما تثبت له في العقل وكيف يتصور قيام
الاعراض بمحالها الا ان هذا الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان يكون قيامها ذهنيا لا خارجيا وليس
كذلك فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم اللا ابيض بل قائم بالجسم من حيث هو هو
وهذه الحيثية انما تثبت له في العقل وهو ينقسم الى الذهني والخارجي لا شبهة في ان النار مثلا
لها وجود به يظهر منها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا
الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا
الوجود وجود آخر لا يترتب عليها تلك الآثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود الآخر في قوتنا
المدركة او في غيرها وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا تمهد هذا
فنقول الوجود الذهني متحقق والا بطلت الحقيقية اي لم يتحقق هذا القسم من القضايا وهي التي حكم
فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او
مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارجي
فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود في الخارج باطلة ضرورة
ان صدق الايجاب الحملي بثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن للشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له
لان ثبوت شيء لآخر يتوقف على ثبوت الآخر فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية
بالمعنى الذي ذكرنا معتبرة عند المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقية التي لا
وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقية البتة لم يلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو

الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على الثالث بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر يجامعه في الحقيقة فيه
وعلى الاول يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة وماهية البرودة
وكذا يجب ان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء لكنها موجودة بوجود ظلي
ويكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع البرودة انما
هو في الوجود العيني دون الظلي وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور
المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة
لها في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكر من امتناع هو حكم الخارجي لان منشأ الوجود الخارجي فعين
الحرارة يمتنع حصولها في الذهن وتضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصولها في الذهن فلم قلتم ان الذي
كلت اقول هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة و
البرودة وامثالها ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية مثلا او
بصفات المعقولة كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون
الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع
في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا
الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا
تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينيا لامثالها لانها من لوازم الماهيات
وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكامها المتعلقة
بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني فالجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن و
القيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب
اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف
شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع
وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف
الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود
الاشياء انفسها لا صورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا
نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ
المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم و
جزئي وعرض حلول الخارجي فعلى القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم
بالذهن اذ المراد بوجود امر في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر
ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج فانه علم جزئي وعرض

من الكيفيات

من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل
ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذا التقدير
الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به وهو معلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان
مثلا اذا حصل في الذهن يتحقق بقيامه بالذهن كيفية نفسانية هي العلم بهذا المفهوم وهو عرض جزئي لكونه
قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم
الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس الوجود معنى يحصل به الماهية في الاعيان بل الحصول
ذهني قطعا الى ان الوجود معنى قائم بالماهية يقتضي حصول الماهية في الاعيان وهذا الذي يجب ان يشهد
صريح العقل ببطلانه فان وجود الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان لا امر يحصل ولا يلزم منه ولا
استدلال لان المراد بالزائد هو حركة الماهية في الوجود على طريقة الحركة في الكيفيات كما ان المراد بالاشتداد
هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيفيات الكرحركة التي هي في حال الحركة انما يحصل اذ لا تبدل انواع تلك الحال
او افرادها على هذه الحركة بحيث يكون له في كل آن من آنات زمان حركته حالة لا يكون تلك الحالة قبل
ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك في الاين لا بد له في كل آن من اين لا يوجد ذلك الاين قبله ولا بعده
وكذلك المتحرك في الكيف لا بد له في كل آن من كيفية لا يوجد قبله ولا بعده وكذلك المتحرك في الكيف
لا بد له في كل آن من كيفية لا توجد قبله ولا بعده وعلى هذا القياس حال المتحرك في الكم والوضع فلا شك
ان المتحرك يجب ان يكون باقيا بعينه من مبدأ حركته الى منتهاها حتى يتصور تبدل تلك الاحوال على
شيء واحد بعينه فيكون متحركا في تلك الحال فوجب ان يكون موضوعا دون الاحوال التي يتحرك فيها
فلا يتصور الحمل بعينه كالوجود ولا يتصور حركته فيه اقول فيه بحث لان الماهية متقومة بواحد من افراد
الوجود لا على التعيين كما ان الجسم متقوم بواحد من افراد الصورة لا على التعيين نعم يجوز ان يتوارد
عليها وجودات متعاقبة على قياس تعاقب الصور على الجسم بحيث اذا انعدم عن الماهية وجود في آن يحصل
في ذلك الآن بعينه وجود آخر اشد من الاول او اضعف منه لا بد لابطال هذا من دليل وهو ما يقال الوجود خير محض
منه التقوى ما صح فيها ما بل الكنو فيها بوجود استقراء عند من ثم ما قالوا انا اذا تأملنا في كل ما هو خير
وجدنا ما هو خير بالذات عائد الى الخير العزيز وتأملنا كذلك في كل ما هو شر وجدنا الخير بالذات هو
الوجود والشر بالذات هو العدم كما نقل فانا اذا تأملنا في وجدنا شريته باعتبار ما يتضمنه من العدم
فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان
العضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحياة عن ذلك الشخص وهو عدمي وما في
الوجود من خير فانه الى غير ذلك من الامثلة والحاصل الى انها مع اعتبار ان ما ذكروه من الامثلة
لايضاح ما هو من الشبه على بعض الاذهان والا فانها انما عبروا ان تلك الامثلة لو وقع بها خطأ
انه قد وضع في تلك الامثلة وقيل انهم يقولون ان مبادئ العقل الحقيقية قد تكون خفية فتحتاج

لوازم عدمية ظاهرة فجعل هذه اللوازم مبادي فصول الانواع موجودة وكذا يقولون عدم المانع لعز
جزء من علة الموجود بل هو كاشف عن امر وجودي هو جزء لعلة ذلك الموجود ثم يجوز ان يبقى ما هو
بيانه في هذه الامور خفي الوجود وتلك الاعدام لوازم له ظاهرة فيكون شروطا بالعرض لا بالذات
ولا يبلغ هذا الاحتمال من دليل ولا اصلا ولا شك في تخفيف محالفة للمعقولات قد حصر المتكلمون
النسبة بين الاثنين في الاقسام الثلاثة التضاد والتماثل والتخالف فاذا تبين ان الوجود لا تضاد
لجميع المعقولات ولا تماثل تحقق القسم الثالث اعني التخالف واستدل على نفي التضاد بوجوه الاول
ان الضد موجود معاقب لموجود آخر في الموضوع والوجود ليس بموجود اقول وبهذا الدليل بعينه يمكن
نفي التماثل عن الوجود اذ المثلان عندهم موجودان يشتركان في جميع صفات النفس لكن يتجه عليه انه
انهم عندهم موجودان ليسا بضدين ولا مثلين فلا يكون التفريع في عبارة المتن صحيحا والثاني ان
الوجود لا يتعلق بالموضوع لانه محله لا يتقوم بدونه اقول ويرد عليهما ان المتكلمين لا يقولون بان
التضاد المحل المقوم بدونه المحال بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد نعم يمكن
الاستدلال بان مرادهم بالمعنى هو العرض والعرض عندهم موجود تابع لموجود آخر في التحيز والوجود
ليس بموجود والثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات والضد لا يعرض للضد الآخر ويرد عليه هذه
المقدمة مما لم يثبت واما الثابت ان الضدين لا يعرضان لشيء واحد واستدل على نفي التماثل بان
المثلين يتساويان في الذات تشاركه عرضية في تمام الحقيقة والوجود ليس بذات اذ الذات ما يتصف بالوجود والعدم
والوجود لا يتصف بالعدم والمنع ظاهر ولا اباء فيها اي الوجود يعرض لجميع المعقولات ولا شيء
منها بحيث لا يعرض له الوجود ولا ينافي هذا المعنى كون الوجود مقابلا للعدم بحيث انهما لا يعرضان
لامر واحد ويساوق الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله المساوقة يستعمل
عندهم بمعنى الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متساويين
ولم يردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعي بعضهم اي بعض وجود الهية من الفاعل ولا
بقي شيئيتها من الفاعل وبقي هي واجبة الوجود وممكنه ولا يبقى هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية
وذهب المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء وثابت على معنى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة
عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان الممتنع ومخصصة المعتزلة باسم المنفي ليس
بشيء فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفي اعم من الوجود والعدم اعم من النفي ولعلهم انما وقعوا فيه
بما وقع الحكماء في اثبات الوجود الذهني وهو انا نحكم حكما ايجابيا بامور ثبوتية على ما ليس بموجود
في الخارج ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فالمثبت له ثابت
وهو معدوم فالمعدوم ثابت فثبوت الماهيات على وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث لا يترتب
عليها آثارها المطلوبة منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والآخر ثبوتها بحيث يترتب عليها

الآثار ويظهر منها الاحكام ثم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهية ويحققها على وجهين لكنهم يخصون
الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخير من الثبوت باسم الوجود والحكماء يثبتون كلا وجهي الثبوت
وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا في قوة مدركة ويسمونه بالوجود الذهني اقول ولا
ما استدلوا به على مقدمتين احديهما ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وثانيهما ان ثبوت شيء
لشيء فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان المعدومات بل الممتنعات ثابتة متحققة
في الخارج لا في القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت الممتنعات ولا ينفع الحكماء اثبات الوجود
الذهني وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا
قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري
على تقدير عدم قوة مدركة وبحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري
هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضا ان من الاحكام ما هو صحيح اعني وصدقه
الا بمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى ثبوت المحمول
فيجب في المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج
ليتحقق نسبتان الحكمية والخارجية ويتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية على امر يلزم
اجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال
صور جميع الكائنات واحكام جميع الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه باطل قطعا لان كل واحد من
العقلاء يعرف قولنا اجتماع النقيضين محال حق وصدق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن
اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو رأي المتكلمين وايضا لو كان
لوجب ان لا يحكم احد بحكم حتى يعلم ان ما في العقل الفعال على اي جهة من السلب والايجاب
اللهم الا ان يدعي ان ما في العقل الفعال يوافق ما افضته البديهة او البرهان فبذلك يعلم وقال المحقق
ان العقل بعد ملاحظة الطرفين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او من المعدومات يجد بينهما نسبة
ايجابية او سلبية بمقتضى الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان
بالنظر الى نفس تلك المعقولات من غير خصوصية المدرك هي المراد بالواقع وما في نفس الامر والخارج ايضا
فصدق هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة الرابطة بين
ذينك الطرفين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اي على وفقها في السلب والايجاب فقط
بخصوصية القائل لا يكون الضرورة بانه مطابق ولا الحكم الذي يستنبطه الحاكم من البرهان خارج مطابق
مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر والا فانشاء
بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى وبيان ذلك انا نقول لا يمكن
ان يثبت امر لامر لانه لو ثبت امر لامر لثبت ثبوته ولا يتسلسل فنقول بصدق الحكم بان ثبوته ثابت

وذلك حكم بثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث وننقل
الكلام اليه حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن الجواب بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية
وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا ندعي ان كل من تلك الثبوتات انه ثابت في نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض
ولا اعتبار معتبر بل ولو لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك حكم بثبوت الثبوت اللاحق للثبوت السابق
على تقدير عدم قوة مدركة بحكم المقدمة الثانية بمقتضى الثبوت السابق على هذا التقدير وننقل الكلام
الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا فيلزم التسلسل في الامور المحققة في خارج القوة المدركة
وذلك تسلسل باطل ببرهان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات الصانع ثم انما يدل على امتناع التسلسل
في الموجودات دون الثابتات فلا يقوم حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق
بين الوجود والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب
سلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا ولا يخلص الا بالتشبث بما
قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت الاعراض لمحالها
واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او بما قيل معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما
صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحققه له وانما ذلك بحسب العبارة ودلالة
الوجود الذهني وكيف يتحقق الشيئية بدونه اي بدون الوجود مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف
يعني ان القدرة ثابتة فتأثيرها اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية او في
الوجود ولا يتصور وجوده لما سيرد من ان الوجود لا يرد عليه القسمة او في الاتصاف وهو منتف
في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا فيلزم التسلسل في
الجواب ان انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي ان لا تؤثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي
عدم تأثيرها بان تجعل الماهية متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان اثر القدرة في اتصاف الماهية
بالوجود بمعنى انها تجعلها متصفة به لانها تجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصباغ
مثلا اذا صبغ ثوبا فانما يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا في
الخارج فان قيل قد سبق انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما
ذلك بحسب الذهن فقط فكيف تجعل الماهية متصفة بالوجود في الخارج قلت تأثير القدرة ان تجعلها
بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها موصوفة بالوجود الخارجي اقول تقرير الاستدلال على هذا الوجه
احسن من تقرير الشارحين حيث قالوا تأثير القدرة اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف والاقسام
باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان
الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف منتف اما اولا فلانه على هذا
التقدير يعود ذكر اثبات القدرة بلا جدوى اذ يبقى لو كان المعدوم ثابتا لم يكن تأثير ولا تأثر وانما

ثابتا فلانه انما يقوم حجة على من يثبت الحال من القائلين بثبوت المعدوم لا من لا يثبته وانحصار الموجود مع
عدم تعقل الزائد يعني ان الموجودات متناهية عندهم ولا يعقل من الوجود امر زائد على الكون في الاعيان
ويلزم من هاتين المقدمتين ان لا يتحقق الشيئية بدون الوجود اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا
لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كائنة في
الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان فتكون موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل
بحكم المقدمة الاولى ظاهر انهم يمنعون المقدمة الثانية وسندهم ما مر على انها لو ثبت يكون باقي المقدمات
مستدركا اقول يمكن دفع الاستدراك بان يجعل قوله وانحصار الموجود دليلا برأسه بان يقال
الموجودات متناهية عندهم ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي
الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الوجود والثبوت على ما مر فيلزم ان يكون اشخاص
الماهيات الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية
لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فان قيل الاستدراك باق اذ يكفيه ان يقال انحصار الثابت يعني ان
برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية
ولا حاجة الى ان يقال الموجودات متناهية ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي
الثابتات ايضا قلنا على رأي المصنف لا يدل برهان التطبيق على تناهي الموجودات على اي وجه كانت بل اذا
كانت مترتبة موجودة معا وانما ذلك على رأي المعتزلة وسائر المتكلمين فقصده الزامهم بانهم
قالوا بتناهي الموجودات ومستندهم برهان التطبيق وكما هو يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي
الثابتات ايضا لكن المناسب على هذا التقدير ان يقول وعدم تعقل الزائد بالواو دون مع ويمكن الجواب
بانه لما كان هذه دعوى ضرورية وما قبله الزاميا فصله عما قبله بتغير الاسلوب ولما استدل الحكماء
بوجهين الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور ومراد دون بعض
ولولا التميز بين المعدومات لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض الآخر وكل متميز ثابت
لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه اذ النفي الصرف لا
تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه اجاب المصنف بالنقض وقال ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم
منه محالات كثبوت الممتنع وثبوت المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة وثبوت الوجود والتركيب
اذ لا يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منها مع انه محال بالضرورة واتفاقا والجواب بالحل ان يقال ان اريد
بتميز المعدومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر في اثباتها انما يدل على التميز الذهني وان اريد
تميزها في الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن متصف بالامكان وهو صفة
ثبوتية لما سيجيء في هذا الفصل فكان المتصف به ثابتا لما مر من ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية
محال فاجاب المصنف اولا بالمنع حيث قال والامكان امر اعتباري لما سيجيء في هذا الفصل ايضا وثانيا بالنقض

وفي بعرض الامكان لها واتفقوا على انتفائه كالمركبات الخيالية فلو كان الاتصاف بالامكان مقتضيا
لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منتفية اتفاقا وهو مراد من الثبوت والعدم النفي واذ
لا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة واتفاقا فلا واسطة بين الموجود والمعدوم واثبتها امام الحرمين اولا
والقاضي ابو بكر وابو هاشم واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بانها صفة للموجود لا موجودة ولا
معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا والا لكان له وجود زائد عليه ضرورة انا
لما نرى بحث زيادة الوجود وننقل الكلام اليه حتى يتسلسل ولا معدوما والا لاتصف بنقيضه واجاب
المصنف عن هذا الوجه وقال ان الوجود لا يدخل تحت القسمة الى الموجود والمعدوم لاستحالة انقسام الشيء الى نفسه وغيره
بيانه واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعى واجيب بان حاصل الجواب انه اذا عرض على
قولنا الاستدلال ان الوجود اما موجود واما معدوم او لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان
فتعين الثالث وهو المطلوب وتحصيل الجواب ان هذا الترديد في هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة مما
لا يصح عند العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد
عبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء الاول فلان قولنا الوجود موجود يقتضي ثبوت الشيء
لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا تعقل الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء
ونفسه امتنع ان تعقل هناك نسبة قطعا واما الجزء الثاني فلان قولنا الوجود معدوم معناه
سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى اخر صار النزاع بين الفريقين لفظيا وسلب الوجود
عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن متصورا امتنع ورود السلب عليه ضرورة ان
السلب فرع تصور الايجاب كيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة بين شيئين بحيث لا يتصور
نسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب لا يكون ذلك ارتفاعا للنقيضين انما ارتفاع النقيضين
ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث فلان قولنا الوجود
لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود وعلى اثبات سلب سلبه له وليس شيء
منهما بمتصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه ولا سلب
سلبه فضلا ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة
فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها الى هنا كلامه اقول فيه نظر لا نا لا نسلم
ان قولنا الوجود موجود يقتضي ثبوت الشيء لنفسه لان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول
هو الموجود بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب
والسلب انما هي بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود يقتضي ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود
وليس هذا بثبوت الشيء لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود وجود وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في
قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم ظاهر لا يشتبه فيه سلمنا انه لا فرق بين الموجود

والوجود وكذا بين المعدوم والعدم لكن لا نسلم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه
اثبات العدم للوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون في معنى قولنا
الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب الوجود اي اللاوجود يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود
لا وجود وهي قضية موجبة معدولة المحمول مضمونها اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم
الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء عن نفسه وانما يكون مضمونها ذلك ان لو كانت سالبة
او موجبة سالبة المحمول قولك معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى اخر صار النزاع لفظيا
قلنا نفسر العدم بسلب الوجود عن نفسه والفرق ظاهر وبهذا الفرق يظهر فساد قوله ان قولنا الوجود
لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود للوجود واذا لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور اثبات سلبه
لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود للوجود بمعنى اللاوجود لا على اثبات سلب الوجود عن الوجود
وانما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لا انا اخذنا معدولة المحمول حتى تكون نسبة معقولة وكذا
الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان النسبة لا تكون الا بين المتغايرين
فان المفهومات تنسب الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلي يصدق على
نفسه وكذا مفهوم الجنس ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات التي تصدق على انفسها فتصدق القضية
الموجبة القائلة الكلي كلي والجنس جنس والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي والمتخصص واللامفهوم الى غير ذلك
من المفهومات التي لا تصدق على انفسها فتصدق السالبة القائلة الجزئي ليس بجزئي والمتخصص ليس بمتخصص
واللامفهوم ليس بلا مفهوم نعم النسبة تقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب اليه واما انهما متغايران
فذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة العقلية فلا والجواب الحق ان الوجود معدوم قولك
لا يتصف الشيء بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو بان يقال مثلا الوجود عدم والوجود
معدوم واما اتصافه بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل هو واقع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه
كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو جسم مثلا لان يصدق انه الوجود
ذو لا وجود الثاني ان الكلي الذي هو ذاتي لجزئياته المحققة في الخارج مثل الحيوان مثلا ليس بموجود
اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص ولا معدوم والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لان الانسان
مقوم الموجود بالمعدوم واجاب المصنف بقوله والكلي ثابت ذهنا يعني ان الكلي جزء ذهني لجزئياته وذلك
انما يقتضي وجوده في الذهن وهو موجود فيه وليس جزءا خارجيا لها حتى يلزم تحققه في الخارج الثالث
ان السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان ومن فصل يمتاز به عنها فالجزءان
ان وجدا فلا بد ان يقوم احدهما بالاخر والا امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض
لا يقال ان الهيئة الاجتماعية وهي الجزء الصوري قائمة بهما وذلك كاف في التيام الحقيقة الواحدة منهما لانا
لا نسلم ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب احتياج بعض اجزائها او الجملة الى البعض وذلك كاف

تقوم تلك الحقائق الموجودة بالمعدوم فيمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها
وذلك بان يقال ان النقض وارد على المعتزلة بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام الشريك اعتذر مثبتو الاحوال
عن هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين والمختلفين
عندنا من اقسام الموجودين واذا لم يجز وصفها بالتماثل لم يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لان هذا
وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم يجز وصفها بالاختلاف لم يصح ان يقال انها متباينة بالخصوصيات
لان هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات واما ثانيا فلان الذي الزمتم في الاحوال ان البرهان انما قام
على امتناع التسلسل في الموجودات لا في الاحوال التي ليست بموجودة فقال المصنف هذان العذران باطلان
اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء كانا موجودين او معدومين او ما بين كما زعمتم
فانهما قد يشتركان في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم غايته انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين
موجودين في تمام الماهية بالتماثل وهذا التمايز اذا كان بين موجودين بالاختلاف فالتماثل على
اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فظهر بطلان قولكم لا يصح ان يقال الاحوال
مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال انها متباينة بخصوصياتها لان
هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من نفي الوصف الاخص نفي الوصف الاعم واما الثاني فلانا نقول
كما مر غير مرة ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية ثابتة مجتمعة في الثبوت سواء
كانت موجودات او احوالا كما زعمتم فبطل ما فرعوا عليهما اي على القول بان المعدوم ثابت وعلى القول بثبوت
الاحوال من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان المعدومات الممكنة قبل دخولها
في الوجود ذوات واعيان وحقائق وان الثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير متناه ومن
انتفاء تاثير المؤثر فيها فانهم متفقون على انه لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من
غير سبب وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود واقول على هذا ينبغي ان يحمل كلامه لا على ما نقله
الشارحون من ان المؤثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا
المتفرع الثاني من الصفات الممكنة الا ان يتمحل بجعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم
ومن انتفاء تبدل الاجناس اتفقوا على ان الذوات كلها متساوية في كونها ذواتا وانما تختلف بالصفات
ومن اختلافهم في اثبات صفة الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلولية في المحل التابع للسوادية
مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط او في حال العدم ايضا ذهب ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات
المعدومة عارية عن جميع الصفات في حال العدم وان الصفات انما تحصل لها في حال الوجود وذهب
الجمهور الى انها في حال العدم متصفة بصفات الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى انها في حال
العدم بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى الزم جعلها معدودة قائمة على راس القنوة
ومن اختلافهم في مغايرة الغير للجوهرية زعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو

القاسم

في احتياج بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالآخر لانا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية
ونقول انها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى كونها معدومة يلزم
تقوم الموجود بالمعدوم وللقائل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما
بالجسم على قيام الآخر به كالجسم من غير ان يقوم احدهما بالآخر وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم
فهما اما موجودان ولا محذور اذ يقومان بما يقوم به السواد فيكونان حالين ولا يجاب المصنف بانه يجوز قيام
العرض بالعرض وقد علم من جواب الوجه الثاني جواب آخر لهذا الوجه وهو انهما جزآن ذهنيان للسواد
ولا تحقق لهما في الخارج حتى يلزم قيام العرض بالعرض ثم نقضوا بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متكثرة
وجميعها مشتركة في الحالية ومتخالفة بالخصوصيات التي بها تمايز بعضها عن بعض فيكون لكل حال الامر المشترك
والمختص وهما ليسا بموجودين ولا معدومين بل وصفان قائمان بما يقوم به الحال فيكون لكل حال
حالان لانهما احدهما الامر المشترك والاخرى الامر المختص ثم ننقل الكلام الى تلك الامر المختص بان يقال
سائر الاحوال في مفهوم الحال الذي عبر عنها بالامر الذي وقع به الاشتراك وتختص في هذا المختص
ايضا امران وهكذا فتتسلسل الاحوال اقول يمكن ان يجاب عن هذا النقض اما اولا فبانا نختار ان الامر المشترك
وهو مفهوم الحال او الامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكنه
نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد
على نفسه حتى يتسلسل واما ثانيا فبان نقول محصل حجتهم يرجع الى انا نجد الحقائق العرضية تشترك في بعض
ذاتياتها وتختلف في بعض الآخر فما به الاشتراك وما به الاختلاف ان وجدا لزم قيام العرض بالعرض
وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان بل ثابتان يقومان بما يقوم به العرض
الذي هما ذاتيان له ههنا قيدان لا بد منهما في تمام الحجة وهما وجود تلك الحقائق وكون ما به الاشتراك
وما به الاختلاف ذاتيين لها اذ لو اسقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك والمختص
معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول منتف ههنا اذ الاحوال ليست بموجودة
والقيد الثاني في محل النزاع اذ لهم ان يقولوا لا نسلم ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال حتى يحتاج الى اعتبار ذاتي
بل الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة في امر عرضي هو مفهوم الحال ولانه معلوم فاي مفسدة يلزمنا فان قيل
انتفاء القيد الاول ههنا لا يضرنا اذ يمكننا اتمام الدليل بان نقول ان كان احد الامرين معدوما
ثم وان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم وهو ايضا
مح قلنا لم لا يجوز ذلك فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فله حظ من الطرفين
فانهم يجعلونه قد تجاوز في التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذا لم يجوزوا ان يكون الحال
مقوما للموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما فلا عليهم لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم
وللقائل ان يبطل الاحوال التي اثبتتم الحقائق العرضية الموجودة لا يجوز تقومها بالعدم والا لزم

تقوم

القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام
وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش انهما صفة واحدة ليستا متغايرتين ثم اختلف هؤلاء الثلثة
فزعم ابو عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف باحدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم
الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان
الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف
بالتحيز لا بالحصول في الحيز ومن اختلافهم في اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما ذهب كلهم الى انه
ليس له بكونه معدوما صفة الا الجبائي فانه اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم في امكان وصف الجسم
الا ابا الحسين الخياط الى ان الذات المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوزه الخياط والقاضي ابا
يعقوب الشحام ابتهج حيث التزم رجلا على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف قائل بكون هذه الا
اجساما في حال العدم ومن اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم
الحجة فان بعضهم لم يجوز اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اتصافه بالعالمية
والقادرية وغيرهما كونه موجودا قال الامام الرازي هذه جهالة لا استلزامها جواز ان يكون محال
الحركات والالوان امورا معدومة وان لا يعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة اقول من قال منهم باتصاف
المعدوم بالصفات لا يلزم وجود تلك الصفات في الخارج بل يقول كما ان الموصوف معدوم كذلك
الصفات ايضا معدومة مثلا يقول رجل معدوم ركب على فرس معدوم ركوبا معدوما وبيده سيف
معدوم يحركه بحركات معدومة وعلى راسه قلنسوة معدومة ذات الالوان معدومة فيلزمه تجويز
يكون محال الحركات المعدومة والالوان المعدومة في الخارج امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك
انما هي في القول بكون محال الحركات والالوان الموجودة في الخارج امورا معدومة فان المثبتين
الذهني يجوزون ان تتخيل رجلا كما ذكرنا ثم يجوزون اتصاف المعدوم في الخارج بحركات والوان
لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر الاحكام ولا يصدر الاثار المطلوبة ولا يلزمهم سفسطة
القايل بل نفيهم في جميع ذلك بعيد انهم يقولون بان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا قوة وذكر
وهو لا يقول بذلك كما مر شرحنا وعلى القول بالحال من قسمة الحال الى المعلل اي بصفة موجودة
قائمة بما هو موصوف بالحال كما هو يعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك وتعلل القادرية
بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم نحو اللونية للسواد والعرضية
للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها
لمحالها بسبب معان قائمة بها وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال وقد يقال ههنا ان الاحوال المعللة
لا تكون الا التحيز وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها الحوالا ومن تعليل الاحوال
اي اختلاف الذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متساوية في انفسها وانما

نعم كلام

بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكره واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها
كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال باشالها لبعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومبناها فلنعرض عنها ثم
الوجود قد يؤخذ على الاطلاق غير مقيد بشيء اصلا لا ذهنا ولا خارجا اذ يجوزان يلاحظ العقل
مجردا عما عداه بالكلية ويقابله العدم مثله غير مضاف الى شيء اصلا بل ملحوظا من حيث هو مع قطع
النظر عن كل ما يغايره وما يقال من ان الوجود لا يتصور الا مضافا الى ما معروض وان كان غير معين
والعدم امر لا يعقل الا مضافا الى الشيء ما مجرد دعوى بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه تفسير
العدم المطلق بسلب الوجود المطلق بكل اما اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما
ثانيا فلانا نتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود
لم يتصور ذلك وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بينهما
لا يقدح في تقابلهما فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية
تكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له و بالوجود المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن
هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل واحد بحسب نفس
الامر اي لا يتصف بكل منهما في نفس الامر وههنا ليس كذلك فان اتصاف ذات الموضوع بالوجود وان
كان في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع
المتقابلين كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض شيئا ما موصوفا
بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله
ويعقلان اي يعقل الوجود والعدم معا اي يجتمعين في محل واحد فان قيل اذا كانت مهية ما موجودة
في الذهن ومعدومة في الخارج فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لكونها متصفة بالوجود
الذهني بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان وتتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجي
بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان اعني الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك المهية بحسب
نفس الامر وكذا اذا كانت موجودة في الخارج معدومة في الذهن قلنا المراد بالاطلاق الوجود والعدم
كما قررناه هو ان لا يضافا الى شيء بان يقع وجود هذا او ذاك وعدم هذا او ذاك وليس المراد بالوجود
المطلق هو ان يكون موجودا باي وجود كان ذهنيا او خارجيا وبالعدم المطلق ان يكون معدوما
باي عدم كان ذهنيا او خارجيا فلا تقابل بينهما بهذا المعنى بل الوجود في الخارج يقابله العدم الخارجي
والوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود الاعم اعني المتحقق ذهنا او خارجا يقابله العدم
الاعم يعني ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا ما سنح في شرح هذا المقام وقد قيل في شرحه قد يجتمع
الوجود المطلق والعدم المطلق في ذلك لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له كونه في الذهن فيعرض
له الكون المطلق اعني الوجود المطلق ضرورة استلزام عروض المقيد للشيء عروض المطلق لكن ايضا

التقابل غير اعتبار الاجتماع وذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل له ومن
حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه
سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضه فباعتبار انه سلبه لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه
معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله يعقلان معا اي الوجود المطلق والعدم المطلق رد لما يتوهم
من ان العدم المط لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود
المط يمكن ان يتصور نقيضه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المط وذلك لا ينافي كونه عدما
مطلقا اقول وفيه نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للآخر ليس بمستحيل لاحتياج
الى الاعتبار بتغاير الجهة انما المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع
الوجود والعدم في محل بان يكون موجودا ومعدوما يمكن اجراء هذا العذر فيه كما يقول العدم
من حيث انه سلب الوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله مجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين
مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحله فباعتبار انه سلبه لا يجتمع
معه بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحله لا يقابله بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله
يعقلان معا ما ذكره لكان لفظة معا لغوا محضا وقد يؤخذ مقيدا اي منسوبا الى امر ما فيقال
عدم مثله اي منسوب الى ذلك الامر ويفتقر الى موضوع كافتقار ملكته لا خفاء في ان التقابل
بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل السلب والايجاب واما التقابل بين الوجود المقيد والعدم
المقيد فالظاهر انه تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب والايجاب اذا اعتبر نسبتهما الى
قابل للامر الوجودي يصيران هما بعينهما عدما وملكة ولا شك ان جميع الماهيات قابل للوجود اذ المراد
بما هو اعم من الخارجي فالمراد بالملكة معناها المصطلح وقد يؤخذ اي الموضوع في العدم والملكة
مط تشخصيا فان اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودي في ذلك الوقت اي وقت اتصافه
بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوران وقد يؤخذ نوعيا وجنسيا وح اي حين ما يؤخذ
نوعيا او جنسيا وكذا حين ما يؤخذ شخصيا لكن لم يعتبر قابليته في ذلك الوقت يقال لهما العدم والملكة
الحقيقيان والوجود لا جنس له بل هو بسيط ليس له جزء اصلا فكيف يكون له جنس ولا فصل له ولان
ما لا جنس له لا فصل له على ما سنحققه واما بساطته فلانه لو كان له جزء لكان عروض الوجود له لما تقدم
من ان الوجود لا ينافي المعقولات بل يعرض لجميعها لكن عروضه لجزئه محال لاستلزامه ان يكون
الشيء عارضا لنفسه او لا يكون العارض بتمامه عارضا والجواب ان من المفهومات ما يعرض لانفسها
كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك هذا وقد استدل على ان الوجود لا جنس له
بانه لا مفهوم اعم منه واعترض عليه بان كل واحد من مفهوم الممكن العام ومفهوم المعرفة والمفهوم
ونظائرها من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بان

اجزائه ان كانت موجودة فباعتبار الوجود معها اما بالجزئية وح يلزم تقدم الوجود على نفسه وتعينه
او بالعروض فيلزم ان يكون الشيء الذي هو جزء الوجود معروضا له وان كانت معدومة فان تقوم
العدم بالجزئية لزم تقوم الشيء بنقيضه وان اعتبر بالعروض لزم تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه
منقوض بالمركبات فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان مركبا فجزؤه اما حيوان او غيره ويساق الكلام
الى آخره وايضا بالطبائع يقوم الشيء بما اتصف بنقيضه فان البلد مركب من اجزاء كل واحد منها تتصف
بانه ليس ببلد وكذا البيت وغيره مما يتركب من اجزاء غير محمولة اقول يمكن دفع الاخير بان المراد بالبساطة
عدم تركبه من الاجزاء المحمولة لعموم دليل اعلم انه لا جنس له ولا فصل في الاول الى التجاء بالتزام كونه
الكل جزء للوجود معروضا له ولا فساد فيه كما مر ويتكثر بتكثر الموضوعات اي الوجود المطلق يتكثر
بتكثر ما صدق عليه من الافراد بحسب تكثر الموضوعات اي الماهيات المعروضة سواء كان تكثر تلك
الافراد بسبب عوارض مخصصة لها او بسبب اختلافها بماهياتها بسيطة كانت او مركبة او بسبب فصول
المنوعة لما هو جنس لها وما قيل من ان الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل يتكثر بتكثر
الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم مطلق
الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس فمردود بانه ما سبق من الدليل على تقدير صحته انما يدل
على بساطة الوجود المطلق لا على بساطة افراده مركبة من مختلفة الماهيات لما يعد لانها الفصول لها
المنوعة لما هو جنس لها ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون افراده بسائط مختلفة الماهيات فيكون تكثرها
بذواتها لا بتكثر موضوعاتها وايضا فاذا كان تمايز الوجودات الخاصة بعضها عن بعض بمجرد الاضافة
الى موضوعاتها كما ذكره هذا القائل فالوجودات الخاصة تكون عبارة عن الوجود المطلق ماخوذا
مع الاضافات اذ يكون مع كل اضافة وجود آخر فالوجود المط اما تمام ماهياتها اذ لجعلت الاضافات
خارجة عنها او جزؤها ان جعلت داخلة فلا يصح قول المص ويقال الوجود المط بالتشكيك على
عوارضها اي على افراده العارضة للماهيات فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتأخر
ووجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة والضعف
وهما اي الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما وايضا فانه في وجود الواجب اقدم
واولى واشد واقوى واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك فليس جزء من غيره مط لا من افراده ولا من الماهيات
المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذي لا يكون متساوي الحصول بالنسبة الى ما تحته لا يكون جزءا
منها وقد سبق ايضا ما فيه من المناقشات والشيئية من المعقولات الثانية وهما لا يعقلان الا عارضا
لمعقول آخر وليست متأصلة في الوجود اي ليس لها وجود خارجي اصيل والا لكانت لها شيئية
اخرى ح فتسلسلت الوجودات الخارجية فلا شيء مط ثابت اي الشيئية المطلقة يعني غير مقيدة بما
يعرض لها ليست ثابتة في العقل بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات في العقل وحاصله ان الشيئية لا تعقل

عبر عارضة لا مر بل هي انما تعقل عارضة لخصوصيات الماهيات المعقولة كما هو شان المعقولات الثانية
اقول هذا مع انه مخالف للواقع مناف لما سبق من ان الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اذ الشيئية عبارة
عن الوجود او عما يؤول معناه اليه وان اريد به مفهوم الشيء فان طبايع الكليات الكلي ليس بموجود
في الخارج اذ ليس في الخارج الا الاشياء المخصوصة فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشيء فان طبايع
الكليات مطلقا ليست بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولى او ثانية لا يلائم الاضراب عن قوله
بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا
الى غير عدم العلة ولا غير عدم المعلول الى عدم العلة فلو لم تكن الاعدام متمايزة لما كان كذلك وصحح
عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الضد الآخر بخلاف باقي الاعدام فان عدم غير الشرط
لا ينافي وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر فلو لم يكن تلك الاعدام متمايزة لما
تخلف مقتضياتها وحجة المخالف ان العدم نفي محض لا تحقق له ولا اشارة اليه اصلا وكلما هو متميز
فهو متحقق ومشار اليه والجواب ان العدم متحقق ذهنا ومشار اليه عقلا قال صاحب المواقف الخلاف
في تمايز المعدومات فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدوم الا في العقل فان كان ذلك
التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود دائما في الذهن او في الخارج ولم تكن المعدومات
متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه فالمعدومات الصرفة متمايزة في الجملة اقول بيان
التفريع بهذا الوجه مع انه مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون
بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه في تمايز
الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم تكن الاعدام متمايزة اذ
الاعدام لكونها موجودة في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومة فالاولى
ان يقال في بيان التفريع انه لما كان التميز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف فمن اثبت الوجود الذهني
حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم
الثبوت اصلا ثم العدم قد يعرض لنفسه لا شك ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان موجودا فيه لزم ان
يكون الموصوف به اعني المعدوم موجودا في الخارج وهو ممتنع لكن يمكن ان يكون موجودا في الذهن بان يعتبره
العقل مستحضرا اياه وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون للعقل حاضرا لعدم فرد المقصود حتى قال
قد يعرض لنفسه والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا لا ان يكون منه متحقق
والعدم قائما به قيام العرض بمحله ومما ينبغي ان العارض للعدم المطلق هو ليس نفس العدم المطلق بل هو جزئي
من جزئياته اعني العدم المضاف فقد يتوهم بانه اذ العرض لامر جزئي من جزئيات مفهوم يلزم عروض ذلك
المفهوم الكلي ايضا لذلك الامر لان المعنى العروض على ما ذكرنا هو الاتصاف ولا شك ان اتصاف امر
بما هو جزئي المفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا وان كان ذلك المفهوم عرضيا لجزئياته

لاذاتيا

لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم المطلق العارض له مقابل للعدم المطلق المعروض من حيث
انه عارض له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد والعدم المقيد نوع من غير المقيد فصدق فيه النوعية والتقابل
اي على هذا العدم المضاف الى نفسه العارض لها باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة
في الخارج اي في نفس الامر فان اطلاق الخارج على نفس الامر كثير شايع يعني ان العقل لا يحكم بانه ارتفع
المعلول كحركة المفتاح مثلا فارتفعت العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقال ارتفعت حركة
اليد فارتفعت حركة المفتاح على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت
ولا يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول كذلك
عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم العلل باسرها
مناط لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول مستلزم لوجود علة ما من غير ان يكون سببا له كذلك عدمه
مستلزم لعدم علله باسرها من غير ان يكون سببا لعدم شيء منهما وان جاز في الذهن يعني ان عدم المعلول
وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في الذهن بان يكون عدم المعلول علة عند
العقل من عدم العلة فيستدل به من عدم المعلول على عدم العلة على انه اي الاستدلال بعدم المعلول
على عدم العلة برهان اني وبالعكس اي الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي والحق
الاوسط في البرهان لا بد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب والا لم يكن برهانا
على ذلك المط فان كان مع ذلك علة ايضا لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان لمي في الآفاق سواء
كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم في الخارج او لا يسمى [illegible] وانما سمي [illegible]
لان اللمية هي العلية والانية هي الثبوت وبرهان لم يفيد علة الحكم ذهنا وخارجا فسمي باسم الدال على
العلية وبرهان ان يفيد علة الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت الحكم في الخارج واما ان علته
ماذا فهو لا يفيد ذلك فسمي باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد عقد الشيخ في برهان الشفاء فصلا
لبيان ان العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا يكون برهان الان
برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبرة في حد البرهان وعلى ما ذكرتم لا يحصل اليقين الا اذا استدل
بالسبب على المسبب قلنا قد اخذ الشيخ في هذه الدعوى قيدين نشأ الاشتباه من الغفلة عنهما احدهما انه
قال لما له سبب [illegible] الفصل المذكور [illegible] بهذه العبارة وهو ان الشيء اذا كان له سبب لم يتيقن
الا من سببه فان كان الاكبر للاصغر مما لا يكون له سبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له الاوسط
كذلك للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني ويكون
برهان ان ليس برهان لم [illegible] هذا الكلام فظهر من هذا ان ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب
يمكن ان يقام عليه برهان اني ماخوذ من مسبب الحكم او من آخر والشيخ لا ينفي ذلك بل ينفيه اذا كان [illegible]
[illegible] اليقين [illegible] هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك في جواب سؤال اورده على

حيث قال ان قال قائل اذا لم تصنعه علينا ضرورة ان لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق
وهو استدلال بالمعلول على العلة فالجواب ان هذا على وجهين اما جزئي كقولك هذا البيت مصور
وكل مصور فله مصور واما كلي كقولك كل جسم مؤلف من الهيولى والصورة وكل مؤلف فله مؤلف فاما
القياس الاول وهو ان هذا البيت مصور فليس مما يقع به اليقين الدائم لان هذا البيت مما يقع به
الاعتقاد الذي كان انما يصح مع وجوده واليقين الدائم لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم الكلي واما
المثال الآخر فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول
المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف الجسم فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة
فقد بان ان الحد الاكبر في الشيء المتيقن باليقين الحقيقي لا يجوز ان يكون علة للاوسط عسى ان يكون فيه
جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان للمؤلف بشيء آخر فان المؤلف يجب محمول على
المؤلف واما المؤلف فلا يلزم ان يكون محمولا على المؤلف الى هنا كلامه وبهذا يظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ
ان ذا السبب الممكن اذا لم يكن محسوسا لا يحصل العلم اليقيني بوجوده الا من جهة علته فاذا وجد
المعلول لا يدل الا على وجود علة ما لا معينة بل على وجود علة ما فاسد اذ كلام الشيخ لانه صريح في ان الاستدلال
بالمعلول على ان له علة ما ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول
وذكر في الاشارات بهذه العبارة واعلم انه لا سواء قولك علة الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او معلول له فكر
وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا انما يغفلون عنه بل يحسبان يعلم انه كثيرا
ما يكون الاوسط معلولا للاكبر علة لوجود الاكبر في الاصغر ومثاله المصنف في شرحه بقوله العالم
مؤلف وكل مؤلف مؤلف فان الاوسط وهو المؤلف وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه
علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان لمي ليس باني وهذا الكلام ايضا صريح في ان الاستدلال
بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول وبرهان لمي ليس برهان اني وقول هذا
القائل قد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمي وبالعكس اني لا يجديه
طائلا لان الكلام في ان هذا ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل بالعكس نعم قال ان فرق بينهما بان العلم
بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم بعلة ما فاطلقوا
لو اطلقوا على الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة ما انه استدلال بالمعلول على العلة
كان ذلك بناء على ظاهر الامر وما يبدو في بادي الرأي وبعد سطوع الحق من البرهان لا اعتداد
بامثاله واشار الى اعتبار القيدين جميعا حيث ذكر كلاما بهذه العبارة فقد تحصل من هذا ان
البرهان لان يعطي في مواضع يقينا دائما واما فيما له سبب فلا يعطي اليقين الدائم بل فيما لا سبب له
واذا تقرر هذا فنقول الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لان عدم العلة كما انه
علة لعدم المعلول في نفس الامر كذلك علة له في الذهن ايضا وان الاستدلال بعدم المعلول على عدم

العلة برهان اني لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان كان علة له في الذهن فان
قيل علية عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج
فرع تحققه فيه فيكون في الذهن لانه ما في نفس الامر اما في الخارج او في الذهن ولما انتفى هنا الاول
تعين الثاني واذا كان اتصاف عدم العلة بالعلية قائما في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك قلنا
اللوازم ينقسم الى الاقسام ثلثة لوازم الماهية وهي ما يكون منشأ لزومها الذات من غير ان يكون
لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود الخارجي وهي ما يكون منشأها الوجود الخارجي ولوازم
الوجود الذهني وهي ما يكون منشأ اللزوم فيه الوجود الذهني والعلية من اللوازم فالمراد بالعلية في
الذهن ما يكون منشأ العلية فيه وجود العلة في الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول لعدم العلة
بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلة في نفس الامر ما يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العلة
من غير ان يكون لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل
ولا يقدح في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن فانه وان لم يتحقق الا في الذهن لكن العقل
بمجرد النظر عن تحققه في الذهن ويحكم بانه عدم العلة علة عدم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة
الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد بعدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه والعلية
انما هي لوجود عدم المعلول بالنسبة في الذهن الى وجود عدم العلة فيه لا لنفس عدم المعلول بالنسبة
الى نفس عدم العلة والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجودا ينعكس في العموم والخصوص عدما
يعني كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلق بحسب التحقق كالحيوان والنطق مثلا فان الاعم وجودا منهما
كالحيوان اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجد عدم الاخص
اقول من جعل العموم والخصوص في الصدق لان الوجود يحتاج الى التكلف في تصحيح قوله وجودا وعدما
وتصير المسألة من المسائل المشهورة في علم المنطق وهي ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص واعترض
بعضهم عليها بما ذكروا بان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشيء والموجود فانها
اعم من الانسان ونظائره واعم من نقائضها ايضا فلا ينعكس فيها العموم والخصوص وهو سؤال مشهور للكاتبي
اورده نقضا على تلك المسألة مذكور مع جوابه في كتب المنطق وقسمة كل منهما الى الحقيقية والمنفصلة
حقيقية دائرة بين النفي والاثبات لا يتصور فيها اجتماع النقيضين ولا ارتفاعهما فان وجود الشيء اما
ان يكون بعينه ذلك الشيء اولا والاول هو المحتاج والثاني هو المغني وكذا الكلام في العدم واذا حمل الوجود
او جعل رابطة الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجوده لغيره والاول يكون محمولا على ذلك
الشيء ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسأل عنه بهل البسيطة والثاني هو ان يكون رابطة بين الشيء
وغيره وهذا الشيء يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسأل عنه بهل
المركبة وعلى التقديرين نسبة مواد ثلث اي يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لا تخلو الضعيفة

في نفس الامر كيفيات فتسمى تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت في انفسها وتسمى جهات ان اعتبرت في التعقل دالة

على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع والامكان لان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع لكنها

هي استحالة الانفكاك فالمادة هي الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى الانسان وان كانت هي استحالة

الثبوت فالمادة هي الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى الانسان او لا هذا ولا ذاك فالمادة هي الامكان

ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة الرابطة والامكان على

ضعفها لكن الوجوب يدل على وثاقة النسبة التي هي عارضة للمادة والامتناع يدل على وثاقة النسبة التي

هي معنى ونقيضها وكذا العدم بمعنى عدم الشيء ايضا على قسمين عدم الشيء في نفسه وعدم الشيء عن غيره

والاول يكون محمولا والثاني رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولا يخرج عن المواد الثلث اقول

اعلم ان المحمول اذا نسب الى الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما في الوجود وح تكون القضية

موجبة والنسبة ثبوتية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه واما العدم فح يكون القضية

سالبة والنسبة سلبية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقديرين يثبت في تلك

النسبة مواد ثلث بالبيان المذكور آنفا بعينه فالاولى ان يطرح من البين ذكر كون الوجود محمولا

وكذا ذكر العدم محمولا اذ لا فائدة في ذكرهما اذ مدار الامر على ان الرابطة اما الوجود حتى يكون القضية

موجبة واما العدم حتى يكون سالبة ولا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول انها نفس الوجود او العدم

او مفهوم غيرهما اللهم الا ان يق اذا كان احد هذين المفهومين اعني الوجود والعدم لا حاجة الى ما

يربطهما بالموضوع والمص خالف اصطلاح القوم من وجهين الاول ان الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية

النسبة سواء كان مطابقا للواقع وح يخالف وعلى ما ذكره يلزم ان لا يخالف الجهة المادة لاتحادهما

بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارهما في انفسها واعتبارها متعقلة والثاني ان المادة على راى

المتاخرين المنطقيين عبارة عن كل كيفية كانت لنسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا وعلى

راى قدمائهم ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية ولا كل كيفية نسبة ايجابية في نفس

الامر بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع وما ذكره المص

مخالف لراى القدماء حيث اثبتا المادة في النسبة السلبية ولراى المتاخرين حيث خصها بالكيفيات

الثلث واعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التي بحث عنها في هذا الفن بعينها هي التي جعلها

المنطقيون الكن في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فاذا اطلق الواجب والممتنع والممكن

في هذا الفن اريد بها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وصرح به كلام المص ما يدل

على ان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم وكذا الامتناع وقد صاحب المواقف

انها غيرها واذا كانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها فالجواب انه ان اراد كون اللوازم واجبة الوجود

في انفسها فاللازمة ممنوعة وان اراد كونها واجبة الوجود لذوات الماهيات فبطلان التالي مم

قال معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى انها من غير احتياج الى امر آخر وهذا البحث كما ان الاربعة

واجبة الثبوت للاربعة انما المحال ان يكون الزوجية واجبة الوجود في انفسها الا ان يكون واجبة الثبوت

لغيرها والبحث في تعريفها كالوجود اي البحث في تعريف هذه الثلثة كالبحث في تعريف الوجود يعني

كما ان الوجود بديهي والتعريفات التي لم تذكرها بحسب اللفظ اذ فيه دور ظاهر كذلك هذه الثلثة

غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف معاني هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريفات التي ذكروها

لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها يشتمل على دور ظاهر اذ عرفوا الوجوب بكون

المحمول الذي هو الوجود او غيره للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او بعدم امكان انفكاكه عنه وعرفوا الامتناع

بالانفكاك او بعدم امكان الانفكاك او بوجوب عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا الامر في الامكان وهو

الامتناع وقد توجد تلك الثلثة ذاتية اي بحسب الذات فيكون القسمة اي قسمة كيفية نسبة المحمول

الى الموضوع الى هذه الثلثة قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لا في الصدق ولا في الكذب

بل يكون الصادق ابدا واحدا منها وذلك لان نسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه

سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لا يخرج ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة او لا وعلى التقدير

اما ان يقتضي نقيض تلك النسبة او لا وعلى الثاني اما ان يقتضي نقيض تلك النسبة او لا والاول هو

الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان ويحتمل قسم رابع وهو ما يكون ذات الموضوع

مقتضيا لعين تلك النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون النسبة على هذا الوجه ذات الموضوع اما ان لا

يقتضي شيئا من النسبة ونقيضها او يقتضيهما معا او يقتضي النسبة دون نقيضها او بالعكس فيحتمل

بادي النظر لكنه من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين يقتضي المنع عن الآخر والمنع عن الآخر

يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما هف ولا يخرجه ذلك عن كونه حصرا

عقليا يجزم العقل فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان حصل ما يحتاج الى امر خارج عن

مفهومها من تنبيه او استدلال كان مع ذلك حصرا مقطوعا به بلا ريبة ولكونه بديهيا سرفا الابهام

فان قيل على هذا الواجب بكون ذاته مقتضيا للوجود ويلزم على مذهب الحكماء ان لا يكون ذات

الباري تع واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشيء لا يقتضي نفسه والا لزم تقدمه على نفسه

قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود والثاني صفة للوجود

وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات الباري تع واجبا بالمعنى

الثاني فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية لا يخرج

منها الا ان الذات اما ان يقتضي الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات الباري تع لو لم يكن

من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الآخرين لامتناع الخلو عنها تع ذلك علوا كبيرا

قلنا هذه القسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور الا اذا كان الذات مغايرا للوجود ونا

البارئ عين وجوده فهو خارج عن القسم فان قيل الحكماء قد قسموا الموجود الى ما يقتضي ذاته وجوده
وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات البارئ من القسم الاول فاي
شيء يكون من هذا القسم قلنا هذا تقسيم الوجود بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في
الهيات الشفاء حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها
ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم اعني ما يكون
ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا عند العقل في بادي الراي لكن المحققين يقتضي ما
وما يقال ان الوجود الذي هو عين ذات البارئ هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو
فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده يقتضيه
ذاته فليس بشيء لان معنى اقتضاء الذات للوجود ان يقتضي الذات كونه موجودا لا ان يقتضي كونه
فردا من افراد الوجود فان الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوما
والممكن ما لا يقتضي ذاته كونه معدوما ولا كونه موجودا فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق
بان يكون فردا من افراده لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان
الممتنع ما يقتضي ذاته ان يكون عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضي ذاته ان يكون موجودا لا وجودا
وما يقتضي ذاته ان يكون معدوما لا عدما كاجتماع النقيضين وشريك البارئ مثلا في قسم
الممكن اذ لا قسم آخر لا يقال نختار ان الواجب ما يقتضي ذاته الوجود اعم من ان يكون موجودا او
وجودا وكذا الممتنع ما يقتضي ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما او عدما لانا نقول قد عرفت
ان هذه المفهومات الثلثة اعني الوجوب والامكان والامتناع جهات في قضايا مخصوصة محمولاتها
الوجود فالوجوب كيفية النسبة في قولنا هذا موجود بالضرورة والمحمول في القضية لا يمكن ان
يكون مفهوم الموجود والوجود معا حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما
لا على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص الممكن
واجبا لذاته والعدم الخاص الممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك لو كان الوجود الخاص
الممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص الممكن يفتقر الى العلة فيكون عارضه مفتقرا
اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر
لان الوجوب له معنيان على ما مر احدهما صفة للوجود بمعنى استغنائه عن الغير والثاني صفة
للذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقصود السائل انه يلزم ان يكون الوجود
الخاص الممكن واجبا بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين هذا من ذاك
لا يقال المراد من قال ان الوجود الخاص الذي هو عين ذات البارئ مقتض للوجود المطلق ان ذات البارئ
وجود خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق لا انه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق

لانا نقول يلزم حينئذ ان يكون ذات البارئ موجودا بوجودين وانه تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب بان
الاتصاف بالوجود المطلق فرع الاتصاف بالوجود الخاص ولا تعدد فيه فان الجسم اذا اتصف بعرض ثم
كان متصفا بمطلق البياض فرع عنه قطعا لان ذات البارئ على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود
المطلق استقلالا ولا يكون اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف هناك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود
الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته التي هو وجود خاص موجود بالوجود
المطلق فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق
لا تعدد فيه قلنا فلم يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الامر ان ماهيته وجود خاص
وخرج عن ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات البارئ عين الوجود وهو ان يكون ذات البارئ
في اعلى مراتب الوجودية ولنورد لبيان ذلك مقالة لبعض المحققين وهي هذه مراتب الموجودات في
الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره فهذا
الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن
في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور
كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره
اي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود
يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور
ممتنع والتصور ممكن وهذه حال الوجود الواجب على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات
بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاكه
الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما ممتنع ولا يخفى على ذي مسكة ان لا مرتبة في الموجودية اقوى
من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة ذوي بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان
اردت مزيد توضيح لما صورناه في المراتب الثلث في الموجودية فاستوضح الحال فيما نورده في هذا المثال
وهو ان مراتب المضيء في كونه مضيئا ثلث ايضا الاولى المضيء بالغير اي الذي استفاد ضوءه من غيره كوجه
الارض الذي استضاء بمقابلة الشمس فهناك مضيء وضوء يغايره وشيء ثالث افاد الضوء الثانية المضيء
بالذات بضوء هو غيره اي الذي يقتضي ذاته ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض
اقتضاؤه للضوء فهذا المضيء له ذات وضوء يغاير ذاته الثالثة المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء
الشمس مثلا فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور في كون الشيء مضيئا فان
قيل كيف يوصف الضوء بانه مضيء مع ان معنى المضيء كما يتبادر الى الاوهام ما قام به الضوء قلنا
تلك المعنى هو الذي يتعارف العامة وقد وضع له لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا فرضنا
الضوء مضيئا بذاته لم نرد به انه قام به ضوء آخر فصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا

لكل واحد من المضيء بنفسه والمضيء بضوء هو غيره الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء
في نفسه بحسب ذاته لا بامر زائد عليه فانه اتم الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته مظهور الاخفا
فيه اصلا ومظهر لغيره على حسب قابليته للظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث في الامور
المحسوسة فقس عليها حالها في الامور المعقولة ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان انواع
الوجود ثم يجب ان يكون نفي اعلى مراتب الوجودية لا يمكن انقلابها بمعنى لا يمكن انقلاب احد هذه
الثلث الى الاخر يجب ان يزول احدها عن الذات ويتصف الذات بالاخر مكانه فيصير الواجب بالذات
مثلا ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان ما بالذات يمتنع ان يزول وقد يؤخذ الاولان اي الوجوب
والامتناع باعتبار الغير وح يكون القسمة مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما في ذات واحدة
اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لانتفائهما عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات بل يمكن انتفاؤهما
اذ الواجب بالغير قد ينعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا
بالغير ومانعة الخلو بين الثلثة اي الامكان الذاتي والوجوب والامتناع كليهما بالغير في الممكنات
اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد السابقين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها
وليست مانعة الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتي واحد السابقين واقول انت خبير بان هذه القسمة
الثلثة يكون قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان
اختلفا في السلب والايجاب فان الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن
ضرورة سلب المحمول عن الموضوع فانا اذا قلنا ذات البارئ تعالى موجود بالوجوب كان معناه ان
الوجود ضروري الثبوت له واذا قلنا شريك البارئ فهو موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود
ضروري السلب عنه وكل منهما يصدق على الاخر اذا اعتبار المضاف اليه بمعنى اذا اضيف الوجوب
الى الوجود والامتناع الى العدم او بالعكس يصدق كل منهما على الاخر قيل مراده تصادقهما الشيء
منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وكل ما هو ممتنع العدم فهو واجب الوجود وكذا
كل ما هو واجب العدم فهو ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر كان يقال وجوب الوجود
امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما للاخر وذلك لان وجوب الوجود
كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية لنسبة العدم الى الماهية وهاتان النسبتان متغايرتان
فاذا كذا كيفيتاهما فلا يتصادقان حقيقة نعم يتلازمان وبما ذكرنا اقول لم يرد تصادق الوجوب
المطلق والامتناع المطلق حقيقة لانهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب
الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهما وصفان لذات واحدة
كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا اكرام اعدائه زيد اهانة اوليائه لم يقبل هذا الحمل الا بصحيح لان الاكرام
وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة

عن احد الطرفين يعني الطرف المخالف فيعم كالضرورة الاخرى بمعنى ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص فانه
ممكن الوجود بالامكان العام اعم من الواجب الممكن الوجود بالامكان الخاص وممكن العدم بالامكان العام
اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاص قيل ان اراد بعموم الامكان ما عومر ما الشتق منه كما هو الظاهر فعجب
المحقق لما بينا ما تنافى من امتناع الحمل بين الكيفيتين اقول فيه ما مر من الكلام وذمانه العام لا فالمراد
العام يستعمل الامكان بهذا المعنى ثم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود وما ليس بممكن الوجود
الممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم وما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد
جعلوا الامكان مقابلا للضرورة الطرف المخالف فهو سلبها او ما يلزمه الى السلب الحمل الملازم
الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون احد من جانبيها ضرورية احق بهذا الاسم
على التحقيق هذه المادة بالامكان فكان هذا امكانا خاصا وقد يسمى خاصا والاول عاما لانه اعم لكونه
اعم منه مطلقا وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى
الماضي والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي المتصف بحسب ذاته الامكان ما لا ضرورة في شيء من طرفيه اصلا
ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي والحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما في وجوده او عدمه واقلها الضرورة
بشرط المحمول فانه لا بد من تعيين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن معلوما لنا بعينه واما
ان انسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه يوجد فيه او لا يوجد فيه لانه لما نظر الى بعض الامر
ايهم وذلك لان تعين احد الطرفين في ذلك الزمان موقوف على حضوره ولانه لا تعين هناك بايجاب
لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصول جهة وقت بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم
تعيين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى علل
بها يوجد ويمتنع بعدمها فان انتهت سلسلة العلل الى ما في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها
بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في زمانه
الحال فان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا وزاد عليه
بان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكان عدمه في الاستقبال ايضا او اوجب الوجود في الحال الضرورة في
وجوده في الاستقبال لا وجب العدم في الحال ضرورة عدمه في الاستقبال فلا يكون ممكنا صرفا فوجب ان يكون
في الحال موجودا ومعدوما معا لانه ممكن في جانبي الوجود والعدم او نقول كان الوجود يخرجه الى جانب
الوجوب بشرط المحمول كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنهما ايضا فيلزم ارتفاع
النقيضين واشار المص الى الاول بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان قيل الظاهر ان يقول
ذلك اراد بالامكان الاستقبالي الممكن ان يحدث الوجود وحده في الاستقبال ودعوانا بان اراد امكان عدم
الحدوث لا امكان حدوث العدم يلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب
العدم بمعنى امكان طريان العدم وحده يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محذور والثلثة اعتبارية الصدق

على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه
انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا تكون متحققة في الاعيان لاستحالة
اتصاف المعدوم بالموجود وفي هذا الكلام نظر لان كلا من الوجوب والامتناع مفهوم واحد بعضها تارة
الى الوجود واخرى الى العدم واعترض عليه بان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فان انتفا
بعض جزئيات مفهوم لا ينافي كونه موجودا بوجود بعض الجزئيات كما في سائر الكليات الوجودية وكلام
في اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي بمجرد صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان
من غير لزوم محذور ثم لو لم يصدق الشيء الا على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر هنا كذلك لصدقها
على الموجود ايضا فان الواجب يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود الممكن يصدق عليه
انه ممكن الوجود والعدم واستحالة التسلسل يعني لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان فاتصاف الاشيا
بوجودها لا يخلو عن احد هذه الامور فينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو محال وفيه نظر لانه انما يلزم التسلسل
ان لو كانت هذه الامور الثلثة باجمعها موجودة في الخارج اما اذا كان بعضها موجودا دون بعض
فلا يلزم التسلسل مثلا نختار ان الوجوب موجود قوله فاتصافه بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور قلنا
نختار ان اتصافه بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات
الخارجية لا يقال يحتمل ان يكون قوله واستحالة التسلسل اشارة الى ما ذكره صاحب التلويحات وهي ان كل
ما تكرر نوعه اي يكون لفرد منه فرد منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا عليه
بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا والا يلزم التسلسل في
الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والوحدة والتعين ونحو ذلك فان
الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا فينقل الكلام الى امكانه ويلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة
معا وهو محال لانا نقول لا يمكن اجراؤه في الامتناع اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنعا
ولا اجراؤه في الوجوب فنقول لا نسلم ان الوجوب لو كان موجودا لكان واجبا فان بين الملازمة بانه لو كان ممكنا
لزم امكان الواجب لانا نجيب بما سنذكره وان كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لكان ممكنا
صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا لزم امكان الواجب
بين الملازمة من وجوه الاول ان الوجوب لو كان ممكنا والواجب انما يجب به فلو جاز ان يكون ممكنا والحال
ان الاقتران الوجوب لم يجب الواجب الا هو بعين كونه واجبا فليس ثمة علة ولا معلول حتى يكون المعلول الى
بالامكان من جهته والثاني انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في ذاته جائز الزوال واذا كان وجوب الواجب
جائز الزوال لكان الواجب ايضا جائز الزوال لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده واذا جاز ان لا
يقتضي ذاته وجوده جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا والجواب ان المدعى زوال الوجوب اعدامه بعد كونه
موجودا في الاعيان فلا نسلم انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل

عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي امكانه ولا يقتضي وجوبه وان اريد بزوال الوجوب عدمه مطلقا
فلا نسلم قوله لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها الا يستلزم عدم
اتصاف الواجب بها حتى يلزم انه لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوفات
بها في نفس الامر او في الخارج ايضا ثم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك ثم اقول فيه نظر لان الكلام
على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة
لا يمكن اتصاف المحل الوجودي بها ولو جوز ذلك لزم ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم متحركا بالحركة
المعدومة الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهرة البطلان والحق في الجواب ان يقال ان الوجوب موجودا
فذات الواجب كما يقتضي وجود نفسه يقتضي وجود وجوبه ايضا فالوجوب وان كان جائز الزوال نظرا الى
الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز زوال الواجب نظرا
الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجود الوجوب الثالث ان
الوجوب صفة لازمة لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب
لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لامكان لازمه واذا امكن عدم الواجب كان الواجب
ممكنا والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما
لعدم الواجب اقول يرد مثل ما مر من ان ذلك لا يتصور بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية والحق
ان تمنع استلزام امكان الملزوم لامكان اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته ولازمه اعني عدم
الواجب ممتنع لذاته ووجه آخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب متقدم عليه
بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء
آخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام
اليه ويتسلسل وايضا لو كان الوجوب موجودا وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب
ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات لكن الوجوب سابق على الوجود سابقا لانه يجب
ثم ... انه يقتضي ذاته وجوده فوجد ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث والقدم
واشباهها من الصفات التي لا تتاخر عن وجود موصوفاتها جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال
كل ما لا يجب من الصفات تاخرها عن وجود الموصوفات يجب ان تكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية
لوجب تاخرها عن وجود موصوفاتها ضرورة تقدم المعروض على العارض واحتج المخالف بانه لو كان
عدميا لزم محالان الاول لكون العدم منافيا للوجود والثاني ان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود
لكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه اقول والجواب انه معدوم لا عدم والاقتضاء لا يفتقر
ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر معدوم
في الخارج هو الوجود على ما مر من ان الوجود ليس بموجود في الخارج الثاني انه لا يكون الواجب واجبا الا اذا

اعتبر العقل وجوده ولا تحقق للعدميات في انفسها انما تحققها باعتبار العقل لها لكن الواجب يجب ان لم
يعتبره العقل بل لو فرض عدم العقول كلها وح لا يتصور ان يوجد منها اعتبار الوجوب وفرضه قطعا الى ان
الواجب قطعا عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك
الصفة موجودة في احدهما على ما مر تحقيقه الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب نقيضه اللاوجوب
وهو عدمي لكون العدم جزء منه وما هو جزؤه معدوم فهو معدوم فاذا كان الوجوب ايضا معدوما
لا ارتفع النقيضان والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء منهما في نفس الامر
لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج فان قيل قد تقرر في مباحث
التقابل ان العدميين لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما وجوديان معا كالمتضادين والمتضايفين
واما احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما هو بين السلب والايجاب
فعلم انه لا بد في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم قلنا سيتبين في مباحث التقابل
جواز كونهما عدميين على ان معنى الوجودي هناك ما ليس السلب جزءا من مفهومه سواء كان موجودا في
الخارج اولا والمراد بالوجودي ههنا هو الموجود الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما
في كل ما يحاول اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان
والامتناع والوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها فينتقضان بما هو عدمي بالاتفاق كالامتناع
مثلا ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها فكان موصوفه اولى
بان يكون ممكنا فلزم امكان الممتنع ويمكن الجواب بان الاتصاف بالصفة الممكنة اولى بان يكون
ممكنا لم لا يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم وبوجه اخص لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع
ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة لكنه يندفع بان يقال الواجب موصوف بامتناع العدم فلا
دلالة لهذا الدليل على ان امتناع العدم ليس موجودا او وجود فرد من الامتناع وهو امتناع العدم القائم
بذات الواجب يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من ان كون المفهوم وجوديا لا يقتضي كون جميع
افراده موجودة وهذا بناء على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم كما ان
الوجوب كذلك على ما اختاره المص والحق ان المراد بهما كلما اطلقا في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود
وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم تسلسل كل ممكن على امكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف
على الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متاخر عن امكانه بمراتب لانه يقال امكن فاحتاج الى المؤثر
فاوجب فوجد وهذا من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات كما اشرنا اليه وقد احتج على العاية
لو كان عدميا لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان نفي الامكان عدمي بلا شبهة والامكان ايضا فرضناه
عدميا ولا تمايز بين الاعدام لكن نفرق بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب المص حيث قال والفرق بين نفي
الامكان والامكان المنفي اي الامكان الذي فرضناه منفيا لا يستلزم ثبوته لما بينا من ان الاعدام

قد تتمايز ولما فسر نفي الامكان المنفي بما فسره ظهر ان ما اورده عليه بعض الشراح من ان المص لم يمنع استلزام عدمية الامكان عدم
الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم عكس النقيض
المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على ما زعمه بناء على ان الاعدام لا تتمايز عنده فلا
يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده على ما ذكرنا بكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي بحسب الفرض لا بحسب الواقع والخصم يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرض غير مطابق للواقع
وصف الامكان بالمنفي فرضا مع صحة الكلام بدونه لتحقيق الملازمة لان بعد الفرض سندرج هو ونقيضه
في الاعدام التي لا تمايز فيها قيل يمكن ان يقرر الدليل هكذا وهو انه لو لم يكن فرق بين الامكان المنفي
الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على
ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان الممكن لا امكان له لان التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي
واذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن بلا امكان له مناقض
وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع تحقق المقدم وما ذكر في بيانه ممنوع بل الحق نقيضه
وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اقول لا يخفى ان هذا القائل وان تفطن لدفع الاستدراك
لكن كلام المص يبعد عن هذا التوجيه لانه صريح في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع لاستثناء نقيض
المقدم فاين هذا من ذلك والوجوب شامل للذاتي اي الذي استند الى الذات من غير التفات الى الغير
وغيره اي الذي حصل للذات باعتبار الغير وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير
واما الغير منهما ممكن اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما هو بعرضان الممكن بالذات دون الواجب
بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد علته عرض له الوجوب بالغير واذا عدم علته عرض له الامتناع
بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض له الوجوب بالغير والا توارد علتان اعني الذات والغير على معلول
واحد شخصي هو وجوب ذلك الواجب فيمتنع ان يعرض له الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما معا
في ان واحد وهو مح وكذا الممتنع بالذات لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير بعين ما ذكر في
الواجب ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية من امتناع انقلاب احد الاقسام الثلثة الى الاخر
لو كان ممكن بالغير فهو اما واجب بالذات او ممكن بالذات او ممتنع بالذات لحصر الاقسام واستحالة الخلو
والا يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فظاهر واما على تقدير كونه ممكنا
بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا قطع النظر عنه ارتفع عنه امكانه
فلا يكون ممكنا بالذات بل واجبا او ممتنعا بالذات ويلزم الانقلاب قوله فيجب لانه لا يلزم من قطع
النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير بل انما يلزم من ارتفاع الغير ولعل ذلك الغير لا يرتفع فلا يرتفع امكانه
الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لا يقال يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير
فيجوز الانقلاب الخ لكن امكان الخ كنفسه لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه

المقتضى لارتفاع الامكان المقتضى للانقلاب قيل لو سلم كان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا امكانه

مكانه المستند الى ذاته اقول فيه بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات ولعله لا يتصور فيه تعدد

اصلا كما يظهر بالتامل الصادق فالصواب ان يقال ما ثبت للشيء نظرا الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى غيره فما ثبت

الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته بواسطة الغير والا توارد علتان على

معلول واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر الى شيء واحد كما يظهر بالتامل الصادق

فان قيل لم لا يلزم من طريان الوجوب والامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلاب يلزم من طريان الامكان

بالغير على الواجب بالذات والممتنع بالذات الانقلاب قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود والعدم

وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين وجب او امتنع بها ولم يخرج الممكن بالذات عن

ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات لما اقتضى الوجود بالذات فلو طرء عليه الامكان

بالغير لما بقي الوجود واجبا والا لم يطرء عليه الامكان واذا لم يبق الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فلزم

الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون

واجبا بالنظر الى الذات قلنا الوجوب الذاتي ينافي جواز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زواله بالذات بحسب الغير فيلزم

الانقلاب حاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي فلو طرء عليه لزال الوجوب ولزم

الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير فلا ينافيان الامكان الذاتي

فلا يلزم من طريانهما عليه زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول الحق انه ان اريد بالامكان الامكان بالغير

قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير وجود الماهية ولا عدمها كما ان الوجوب بالغير

ان يقتضي الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي الوجوب الذاتي

الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير على الواجب لزوم الانقلاب فان اقتضاء عدم الغير لوجود الماهية

لا ينافي اقتضاء الماهية لوجود نفسها بل الماهية اذا اقتضت وجودها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان

واجبا بالغير وكذلك عدم اقتضاء الغير عدم الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية عدم نفسها بل الماهية اذا اقتضت

عدمها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير

اما الكلام في اجتماعه مع الامكان الذاتي فنقول ان اريد بالغير غير الماهية مطلقا فلا يمكن اجتماع الامكان

بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير

فلا يكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير الغير المعين فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا

بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فيكون ممكنا بالغير

وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلا كلام في انه ينافي

الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا فانه لا سترة فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا

الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا لا يكون ممكنا بالغير لما بينا من لزوم توارد

العلتين على الواحد وعرض الامكان عنده عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعليها

وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي الماهية وعلتها يثبت لها بالغير اي الوجوب او الامتناع

بالغير يعني ان الامكان انما يعرض الماهية من حيث هي هي لا ملحوظة مع وجودها ولا ملحوظة مع عدمها

وكذا غير ملحوظة مع وجود علتها وعدمها فان الامكان نسبة بين الماهية من حيث هي هي وبين الوجود والعدم

اما اذا اخذت الماهية مع الوجود فان نسبتها حينئذ يكون الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى ذلك وجوبا

لاحقا واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالامكان ويسمى ذلك امتناعا

لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت الماهية مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة

موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة

ويسمى ذلك امتناعا سابقا فكل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكلاهما وجوب بالغير وكل

معدوم ممكن محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان الذاتي

والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر سابقا ايضا وكل ممكن العروض ممكن ذاتي اي كان الوجود

اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا فكل الامكان اما ان

يكون امكان وجود الشيء في نفسه واما امكان وجوده لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء آخر فهو ممكن الوجود في

حقه لانه لو كان ممتنع الوجود في حقه لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود في حقه لما امكن

حلوله في غيره فظهر ان امكان وجود شيء لآخر فرع لامكان وجوده في نفسه اقول هذا مخالف لما تقرر من ان

وجود شيء لآخر في الخارج وان اقتضى وجود ذلك الآخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشيء فيه فان العمى

مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود فيه فظهر ان كل ممكن الوجود لآخر ممكن الوجود في نفسه كالعمى

مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وان لم يكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن ان يقال المراد بممكن

العروض ما يكون ممكن الوجود لشيء آخر على اي وجه كان بل هو ممكن الحلول في شيء آخر اما حلول الاعراض

في محالها او حلول الصورة في موادها ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الوجود في ذاته ممكن الوجود لشيء آخر

فان الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته ومتنع الوجود لغيره كالمفارقات فانها لا يمكن حلولها في غيرها

حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول الصورة في هيولياتها لانها مجردة واذا لاحظ العقل

موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره اختلفوا في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر ماذا فذهب الجمهور الى انها الامكان

وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل مع الحدوث شطرا وقيل شرطا واختار مذهب الجمهور واحتج

عليه بان العقل اذا لاحظ كون الشيء بحيث يتساوى طرفاه وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد

طرفيه على الآخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الآخر هو العلة سواء لاحظ في تلك الحالة امرا آخر غير هذا

التساوي مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا يتوهم من هذا الكلام ان المقصود اثبات ان

الامكان علة للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لا انه علة لها بحسب نفس الامر بل المقصود ان العلم بامكان الشيء

يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فيقتضي ان يكون الامكان علة للافتقار واعترض عليه بان العلم بالمعلول لا يستلزم
العلم بالعلة او بمعلول آخر لها والجواب انه يجب العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر في اشتراط العلم بالكبرى الكلية
فالمعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصلح لان يستدل بوجوده على وجود واحد من علله واما اذا
معلول علة بالنسبة الى معلولها الآخر فانما يعلم كونه ملزوما للآخر بعد ان يعلم انه يصدر عن علة الآخر اذ
يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة فيجوز ان يصدر احدهما عن علة والآخر عن علة اخرى ومع لا لزوم
بينهما الا بعد العلم بخصوص العلة فالاستدلال بالعلة على المعلول لا باحد المعلولين على الآخر لانا نقول
قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا لا يحتاج الى وسط ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل اليه الا
بالبعض الآخر البين لزومه فنقول ان مجرد العلم بوجود احد المعلولين من غير انضمام امر آخر اليه لا يستلزم
العلم بوجود معلول آخر لكن مجرد العلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار فعلمنا انهما ليسا معلولين لعلة واحدة
على انا نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن اما لامكانه او لحدوثه على معنى ان علة الافتقار ليست خارجة
عنهما فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه العلة وان الحدوث ليس معتبرا في العلية
لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا اقول الاولى في اثبات هذا المطلب ان يقال ان العقل يحكم بان الممكن متساوي
طرفي وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه المتساويين على الآخر والحكم بان احد المتساويين لا
يترجح على الآخر الا بمرجح ضروري يجزم به الصبيان بل البهائم كونها طبايع لها ولذلك تراها تنفر من صوت
الخشب فهذا الترتيب يعطي ان الذي هو مؤدى لفظة القايل بين الامكان والحاجة هو المراد بالعلية في نفس الامر
فالامكان علة الحاجة في نفس الامر وقد يتصور وجود الحادث ولا يخطر ببالنا ارادا بطال مذهب من قال العلة
الحاجة هو الحدوث حيث انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم بافتقاره الى المؤثر ما لم نلاحظ امكانه
حتى لو فرض حادث واجب بالذات وان كان محالا لا يحكم باستغنائه عن المؤثر فالحدوث كيفية الوجود فليس
علة لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال المذاهب المخالفين باسرها وتقريره ان الحدوث كيفية الوجود لكونه
عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة لان الشيء ما لم
يحتج في نفسه الى المؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متاخرة عن علتها فيلزم على تقدير كون
الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا لها تقدمه على نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول وثلاث
خمس على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها وعورض بان الامكان صفة الممكن بالقياس الى
الوجود فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب واجيب بان الامكان صفة
عارضة للماهية نفسها دون مفهوم الوجود لكونه كيفية للنسبة بينهما لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة
ولهذا يوصف الماهية بوجودها بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف به الماهية
ولا وجودها الا حال كونها موجودة ولا شك في تاخره عن الايجاد ولهذا صح ان يقال اوجده فحدث فبذلك
يتم المطلوب سواء قلنا بتاخره عن الوجود ابتداء او لا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته

من لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الآخر رجحانا ناشئا عن ذات الممكن غير منته الى حد الوجوب
او الامتناع حتى يجوز ان يوجد الممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى الغير فينسد باب اثبات الصانع اقول لانه
مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو جاز
وقوعه نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بعد الرجحان لكنه لا يجوز لما انه مقتضى ذات الممكن وهو ايضا
الطرف الراجح واستدل بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الآخر كان ذلك
الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف الآخر فاما لا لسبب
فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب وفيه ما لا يخفى وان كان لسبب فلا بد من ذلك الطرف اللاحق لم يكن السبب وان صار لازم مرجوحا
الطرف الاولى لذاته مرجوحا ما بالذات وهو ممتنع واعترض عليه اما اولا فبانا نقول المعترض هو ان ذات
الممكن لما كان لذاته يقتضي رجحانا غير منته الى حد الوجوب ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى
الذات مقتضيا للوجوب فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون
الذات بواسطة ذلك الرجحان مقتضيا للوجوب والامتناع والحاصل انه لا يلزم من ان لا اقتضاء الذات باعتزاله
ولا شك ان اقتضاء الذات باعتزاله غير اقتضائه بواسطة معلول له فلا يلزم حينئذ من صلاحية ذلك
اذا كانت الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه
ممكنا هف قلت الواجب هو الذي يجب وجوده لو التفت اليه من غير التفات الى غيره
وهو الرجحان الناشئ من الذات من حيث هي فلا يلزم ان يكون واجبا واجيب بان الذات مع الرجحان المستند
اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات سببه لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا معنى للواجب
الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة اليه بذاته لا يقدح في ذلك نعم لو لم تكن مستندة اليه لكان ذلك
فيه وربما قيل ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره فهذا يدخل فيه بغير ان يكون الالتفات اليه قاطعا
وكون الذات سببا لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما لا يكون كذلك فهو في حكم ما لا يلتفت اليه
امر واما ثانيا فبان قيل ان السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان السبب تاما اذ لو اقتضى ان السبب
قطع النظر عن دون اولوية المسبب لكان لكل واحد من طرفي الممكن اولوية في زمان واحد اذ لا بد من حصول احدهما
الى سبب دون الآخر ونحن نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يلزم الاولوية
المستندة الى الذات لا تتوقف على امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو غير لازم
ثم امكان سبب الممكن نادر كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات كالعلة الاولى والوجود لكن
المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات كعدم العلة الاولى وهو معلول له ان علم العلة
على العدم المعلول كما مر واجيب بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا فلا بد له من سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا
فيتوقف على اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون مستندة الى الذات وحدها والتقدير خلافه
انه يجبران هذا الجواب التحقيق فلم يسلم الاعتراض ... للدليل فالاولى ان يجاب بان الطرف المرجوح

ان الممكن قد يكون سبب الطرفين الراجح لكان مقتضيا للعدم الطرف المرجوح فلو يكن ممكنا وفرضنا ممكنا وان كان و نوع سبب الطرف الراجح بالنظر الى ذات الممكن

جايز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان سببه وان كان ممتنعا في نفسه انه جايز الوقوع بالنظر الى ذات
الممكن لجايز رجحانه على الطرف الراجح اعني ترجيحه الطرف الاول يجوز ان يزول ما كان مقتضيا لذات الممكن صفت
قيل ولو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الآخر لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك
الطرف اذ لو كفى فلا يخلو اما ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح او لا فان امتنع يلزم خلاف المفروض وان لم يمتنع يتوقف
وقوع الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فهو في وقوع احد طرفيه الراجح
على الاخر لذاته فرضا محتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان كافيا وايضا ذلك الرجحان ان ...
بالطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا غير منته الى حد وان لم يجب بل امكن فرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه
معه اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه
امر آخر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه كذلك هف واذا ثبت ان اولوية احد طرفي
الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يضرنا ثبوت تلك الاولوية ولا يهمنا نفيها اذ المقصود من نفيها دفع توهم جواز وقوع
الممكن بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذاته من غير احتياج الى غيره لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع
وقد حصل هذا المقصود ولقائل ان يقول لما جوزتم ان يكون الامر الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه
وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض ان الطرف الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك
سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود فيلزم انسداد باب اثبات الصانع وما قيل
من ان سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدم سبب العدم وجود لا عدم
العدم وجود قطعا فقد يمنع بان الممكن المفروض ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه مستندا الى عدم علته
لم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى امر موجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود انما
المستحيل ان يكون الوجود اثر العدم ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل ما لم يجب
لم يقع لان مع تلك الاولوية لا يحصل الطرف المقابل بحسب فرض وقوع الاولوية الخارجية لا يحصل وقوع الطرف الراجح
محال لما مر آنفا من انه لو وجب وقوع الطرف الاول لم يكن اولوية ما فرضناه اولوية بل وجوبا واذا
امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه
معها اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان كان
وقوعه لامر آخر لم يوجد في الزمان الآخر فاما ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح ويتم المدعى
من انه لا يكفي الاولوية في وقوع الممكن بل ما لم يجب لم يقع او لا يجب بل يصير اولى ونقلنا الكلام الى
تلك الاولوية فلا بد من الانتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لانه
وجوب لا منه علته فوقوعه الى اما السبق الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف الممكن بوجوب الوجود حال الكون
معدوما فكيف وهو في تلك الحال ممتنع بالغير فانا وجد الممكن او عدم فجعله بسبب كونه موجودا
او معدوما وجوب آخر وجوب يسمى اللاحق والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده

بشرط كونه معدوما لا يخلو عن هذا الوجوب قضية فعلية فان كل قضية فعلية يلحقها الضرورة
بشرط المحمول والمراد بالوجوب ههنا ما هو اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق
والامتناع اللاحق ايضا والامكان لازم لماهية الممكن والا لجاز انفكاكه عنها وعند الانفكاك يجب الماهية
او يمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب الفعليات يعني الوجوب اللاحق في الممكنات اذ القضية ان الوجوب
اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع وجوبه اللاحق باق على طبيعة امكانه فاندفع ما قيل من انه لو
الواجب لذاته موجود قضية فعلية ولا شك فعليته على الوجوب اللاحق فيهما وجوبا لاحقا مع انه لا يقال
جواز العدم بمقارنه جواز العدم هذا بناء على ان المراد بالوجوب هو وجوب الوجود لا اعم كما ذكرنا آنفا وان
حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله وليس وجوب الفعليات بلازم لماهية الممكن تكرارا
الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص لان الوجوب تاكد الوجود وتوثقه والامكان ضعفه والاستعداد
ويسمى الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة عن التهيؤ الكامل الحاصل بوجود بعض الاسباب
والشرايط وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على
الكثير مما لا بد منه او القليل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد العلقة لها وهو
استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد الطفل لها ويتقدم بعد الوجود
اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب
والشرايط وارتفاع بعض الموانع للمركبات او اربعها التي لا المحصرة كما ان الحكماء وان ذكروا ان الامكان
الاستعدادي لا يكون الا للمادة وكل مادي كما ذكره المصنف سيأتي ... وهو غير الامكان الذاتي فانه
قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم لماهية الممكن لما مر من انه يتقدم ويوجد
بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي للانسانية قائم
النطفة لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي فانه قائم
بماهية الممكن لا بمحلها ولانه يختص في الاعيان لانه كيفية حاصلة للشيء ومهيئة اياه لافاضة الفاعل
وجود الحادث فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان
ولانه مقرب الى تأثير المؤثر وايجاده الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يختص بجانب الوجود او العدم بل لكل
بالنظر اليه على السواء والوجود ان لم يكن مسبوقا بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث القديم والحادث
صفتان للوجود واما الماهية فانما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما وقد يوصف بهما العدم
فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق به حادث ثم كل من القديم والحدوث قد يؤخذ حقيقيا
وقد يؤخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى
ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به ويسمى زمانيا
وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما

مضى من زمان وجود شيء آخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث
فالقديم الذاتي اخص من الزماني والزماني اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير ليس مسبوقا
بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر
بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث
الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم
ولا عكس فان الاب مقيسا الى ابنه فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي
مع انه حادث زماني فوجدنا فردا من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان الاب
اذا صدق عليه الحدوث الاضافي فذلك انما يصدق اذا قيس الى ما قبله كابيه مثلا فهنا الامر ان احدهما
مقيسا الى ما بعده وهو فرد من افراد القديم الاضافي ولا يكون فردا من افراد الحادث الاضافي والاخر الاب
مقيسا الى ما قبله وهو فرد من افراد الحادث الاضافي وليس فردا من افراد القديم الاضافي والحاصل ان
الاب من حيث انه اب لابنه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب المأخوذ بتلك الحيثية هو مادة افتراق
الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس والسبق ومقابلاه
يعني التأخر والمعية اما بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل بالتأثير وقد يسمى تلك علة تامة لاستجماعه
لشرائط التأثير وارتفاع الموانع او بالطبع وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة سواء كانت علة فاعلية
او غيرها واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء فقد تكون متقدمة على المعلول وذلك
اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تأثيره ولا
تصور مانع او مع اعتبار شيء معها من شرط او ارتفاع مانع او كانت هي العلة الفاعلية مع الغائية
كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك شرط اولا واما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية
مع المادية والصورية سواء كان هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار اولا كما في المركب
الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء المادية والصورية من الجهة
والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امر آخر اليه وقال صاحب المحاكمات وعندي
ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية ويدل عليه قول الشيخ
في بيانه وتقدمنا اذا كان وجود هذا من آخر فان الوجود المعتبر فيه هو العلة الفاعلية وفي مثال الحركة
اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى
العضلات وعلى المفتاح وغيرها وح لا ينعكس التقدم بالعلية على التأخر كما في الطبع انتهى كلامه
اقول فحينئذ تقدم العلة الفاعلية وان لم تكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم ما سوى العلة الفاعلية
من سائر العلل الناقصة تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتأثير
تقدم بالطبع وما ذكرناه موافق لكلام المصنف في شرحه للاشارات حيث قال ثم لا يخلو اما ان يكون

المحتاج اليه

المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج اولا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول هو المتأخر بالعلية
وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد
وكالمشروط بالنسبة الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان بل يمتنع كل واحد
بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتأخر بالطبع
يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر اما المتأخر فلا يمكن ان
يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه اقول هو تغيير مناف لكلام الشيخ فان قوله فيما تقدم اذا كان وجود هذا
عن آخر نقول معناه اذا كان وجود هذا صادرا عن آخر اذا كان مستجمعا لشرائط التأثير وارتفاع الموانع
ويمكن ايضا تأويل المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من وجود الشرائط وانتفاء
الموانع واعلم انه قد يعبر عن التقدم اعني التقدم بالعلية والتقدم بالطبع بشركتهما في معنى واحد يسمى
التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال للمعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص
التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات والشيخ استعملهما في المعنيين بالاشتراك ومن الافاضل من خص
التقدم الذاتي بتقدم الشيء مقيسا الى الكل وقال لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد
ولا يتم لذات الاثنين بهما سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل انه يحكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي
بخلاف التقدم بالعلية فانه يحكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها فكانه اراد بالتقدم بالعلية
ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل
قبلية لا يجامع القبل معها البعد كسبق موسى على عيسى او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب بين السابق
والمسبوق معتبرا فيه وهي تنقسم الى الحسية كما بين الامام والمأموم والعقلية كما بين الاجناس والانواع
الاضافية المترتبة على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف السبق بالرتبة حيث يصير المتقدم متأخرا
والمتأخر متقدما بما يجعل الانسان مبدأ فاذا ابتدأنا من المحراب فيكون الصف الاول متقدما على الصف
الاخير وقد تبتدئ من الباب فيعكس الحال وعلى هذا القياس حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ
كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس او بالشرف وهو ان يكون للسابق زيادة
كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم او بالذات اثبت المتكلمون قسما آخر من السبق مغايرا للخمسة
المتقدمة كما لاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا
بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون بعضها علة لبعض او بالعكس ولا علية
ولا معلولية بينهما بحسب الجهة ولا بحسب خصوصياتها ايضا لان الزمان متصل واحد فلا يكون اجزاؤه الا
مفروضة ومما يليق من ان السابق والمسبوقية في هذين النوعين من السبق يجوز اجتماعهما بل يجب في اجزاء الزمان
مما يستحيل اجتماعهما اقول مدفوع بان ذلك غير لازم كما في سبق العلة المعدة فانه سبق العلة غير الفاعل
المستقل بالتأثير وقد يسمى ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم اجتماعهما مع المعلول ولا بالشرف

لان اجزاء الزمان متشابهة في الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان ترتيب لا عقلا ولا بالزمان
والا لكان للزمان زمان وفيه وأجيب بانه يجوز ان تكون بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا
ابتدأ من طرف الماضي بالعكس اذا ابتدأ من طرف المستقبل ويتفاوت السابق بالرتبة حسب كما سنذكره
بجامع المسبوقية الوجود لاجزاء الزمان لايمكن اقول السبق بالرتبة على ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون
السابق اقرب من المسبوق الى مبدأ ما فرض مبدأ واما ان السابق بجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه
لم لا يجوز ان يكون عرضا مفارقا لا يمنع السابق ان لم يجامع المسبوق فسبقه سبق زماني لانا نقول لا ان لم يجامع
السبق الزماني ايضا راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد انما يكون سابقا على وجود عمرو سبقا زمانيا
لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو لكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو
سبق بالرتبة كما ذكرنا وذهب الحكماء الى انه عائد الى السبق الزماني فانه كما هو عبارة عن ان يكون السابق
قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد وهذا المعنى انه عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان
مغاير للسابق والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لهما وذلك لان السبق والتأخر هذا
المعنى من الاعراض الذاتية الاولية للزمان وعروضهما للغير بواسطته فهما يعرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات
ولغيرهما ثانيا وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو ان يبقى لماذا فقال لانه
متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى تلك
الحادثة كانت متقدمة على هذه الحادثة ان يبقى ايضا لم قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت
امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يبقى لماذا قلت انه متقدم عليه اقول وفيه بحث اما
اولا فلان معنى السبق الزماني لو كان ما ذكروه من غير اعتبار امر آخر معه لوجب ان يكون سبق العلة
على معلولها ايضا سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا يجامع القبل معها البعد واما ثانيا فلان انقطاع
السؤال عند قولك امس متقدم على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ العدد
فلو قيل لماذا قلت امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لماذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتأخر
وهذا مما لا يحتج به وكان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في
الزمان المتأخر لا يدل على ان التقدم عرض اولي للزمان فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكروه لا يدل عليه
ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وذلك هو المطلوب
كما لا يخفى وهذا القسم من التقدم مبني لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء لما جعلوا
راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان الزمان حادثا
لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه وذلك محال والمتكلمون لما جعلوه
قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما بحيث لا يجامع المتقدم مع المتأخر من غير
ان يكون مع عدم الزمان زمان والحصر استقرائي والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط المتقدم اما ان يكون

المتأخر

المتأخرة في الوجود او لا يجامع فان لم يجامعه فهو التقدم بالزمان وان جامعه فاما ان يكون بينهما ترتب او لا الاول
التقدم بحسب الرتبة والثاني اما ان يكون بينهما احتياج او لا الثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون
المحتاج اليه علة تامة للمحتاج او لا الاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع اقول لا يخفى ان الحصر
على هذا ان يكون تقدم العلة التامة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم ان
احتاج اليه المتأخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فالطبع وان لم يكن احتياج فاما ان لا يمكن
فالتقدم بالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتب فالتقدم بالرتبة والا فالشرف واذا علم اقسام
السبق علم اقسام التأخر ايضا لانه مضايف للسبق فاذا عرض سبق بمعنى من تلك المعاني لشيء بالقياس
الى شيء آخر عرض للآخر تأخر هو مضايف لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا اخفاء في المعية الرتبية
سواء كانت عقلية كنوعين متساويين تحت جنس في مرتبة واحدة من العموم والخصوص
او حسية كاموميين متحاذيين ولا في المعية بالشرف وهو ظاهر ولا في المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين
لمعلول كجزئين لشيء واحد فانهما في العلية معا لان الشيئين او العارضة لمعلول علة واحدة ناقصة
كالشرطين لشيء واحد فانهما معا ايضا في المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا في المعية بالعلية العارضة
لعلتين مستقلتين لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد
بالشخص او العارضة لمعلولي علة واحدة مستقلة مطلقا على راي المتكلمين واذا اختلفت الجهة على راي
الحكماء ولا في المعية الزمانية على راي المتكلمين واما المعية الزمانية على راي الحكماء والمعية الذاتية
على راي المتكلمين ففيهما نظر وتامل لان المعية عبارة عن سلب التأخر والتقدم في المعنى الذي ذكرناه
التقدم والتأخر وما قيل من ان المعية في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات غير معقول
فبناء على ان المتكلمين لا يحصرون السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون عدم الزمان سابق على وجوده سبقا
ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق الذاتية على رايهم ومقولية بالتشكيك اختلفوا في ان مقولية السبق على
هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عند
المحققين فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي فان السبق بالعلية اولى
بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى علة
غيرها فانه بسبب ما بينها من الترتب العقلي يكون اولى واكمل وهما اعني السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى بالسبق
من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان لا يجوز في هذه الثلثة ان يصير السابق فيها
وهو هو بعينه مسبوقا كما في السبق بالعلية وبالطبع ولذلك قيل انهما سبقان حقيقيان وتحقق الاضافة بين الغير
وانواع اي انواع التشكيك وهي ثلثة التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقدمية والتشكيك
لاشدية يجري بعضها اذ كان احد السبقين بالاضافة الى سبق آخر موصوفا باحد انواع التشكيك كالاولوية مثلا
بان كان احد السبقين اولى بمفهوم السبق من الآخر كان التأخر الذي هو مضايف للسبق الاول بالاضافة

الى

الى التأخر الذي هو مضايف للسبق الثاني موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعني كان التأخر الاول اكد
بمفهوم التأخر من التأخر الثاني وهكذا الحال في الاشدية والاقدمية فالاضافة بين السبقين اذا كانت
بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الاضافة محفوظة بين مضايفيها اعني التأخرين بلا فرق في ذلك النوع من التشكيك
وحيث وجد التفاوت في مقولة السبق على اقسامه امتنع جنسيته لتلك الاقسام بناء على امتناع
اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت ما فيه والتقدم دائما يعتبر زمانيا او مكانيا او غيرهما
يعني اذا نظر الى الماهية من حيث هي هي لم تكن متقدمة على غيرها ولا متأخرة وانما يعرض لها التقدم والتأخر
باعتبار امر خارج عنها اما زمان كما في التقدم الزماني او مكان كما في التقدم المكاني او غيرهما من كمال
كما في التقدم بالشرف او حاجة كما في التقدم بالعلية او بالطبع هذا كله ظ وانما الاشكال في التقدم
اعني التقدم بالذات فانه يعرض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة انما هو لذاته لا لامر خارج و
القدم والحدوث الحقيقيان لا الاضافيان وقد يتوهم انهما قد يؤخذان حقيقيين وقد يؤخذان اضافيين
وقد يتوهم ان الحقيقي من كل منهما يراد به معنيان احدهما يسمى ذاتيا والآخر زمانيا وقد يتوهم ان الزمان
معتبر في مفهوم الزماني كما انه معتبر في مفهوم الاضافي منهما على ما مر من تفسيره فاراد ان يدفع هذا التوهم
بان لا يعتبر فيهما الزمان ويحتمل ان يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي فان المص ذكر لكل من القدم والحدوث
معنيين احدهما وهو المسمى بالزماني حقيقة لغوية هو معناهما الحقيقي الا ان اهل اللغة لا يفهمون منهما
الا هذا المعنى والثاني وهو المسمى بالذاتي مجاز لغوي لانه مصطلح اهل الكلام والاظهر يعني لو اعتبر
الزمان في مفهوم الحدوث بان يقال هو كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وفي مفهوم القدم
بان يقال هو كون وجود الشيء مستمرا في جميع الازمنة الماضية لزم التس لان الزمان اما قديم او حادث
لامتناع الخلو منهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان آخر وهلم ولا يلزم التس من اعتبار الزمان
في مفهوم القدم والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى اعترض بان مفهوم القدم هو ان
لا يكون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وح جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان
فيه بلا تسلسل ورد بان الزمان معتبر في مفهوم القدم سلوبا لا ثبوتا والمراد ان اعتباره ثبوتا
يستلزم التس فلا اشكال والحدوث الذاتي متحقق قد مر ان الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود
الشيء بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته فتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف
لا يحتاج الى البيان وقال الحكماء في بيانه الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم
بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما
بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات
على ما بالغير فاذن وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه للوجود وهذا هو الحدوث الذاتي ورد بان غاية
ما ذكروه ثبوت ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس ولا يلزم منه

تقدم

تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه وذلك لم يثبت اذ كما ان ارتفاع حال الشيء
بحسب ذاته سبب موجب لارتفاع ذاته كان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير لكن الاول [illegible]
لان ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين
والقدم والحدوث اعتباران عقليان اذ لو وجد الكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة قبل وجود
موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم حدوث القدم لان القدم صفة لازمة لذات القديم اذ لا يتصور
ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها
كك قطعا ثم ينقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث حتى يلزم التس هذا في القدم والحدوث الزمانيين
اما القدم والحدوث الذاتيان فانه وان امكن اجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان الحدوث
الذاتي موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه سبقا ذاتيا وهكذا ننقل الكلام حتى يلزم التس لكن لا
يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه لا يصح ان يقال لو كان القدم الذاتي موجودا لكان قديما بالذات ويمكن
ان يقال مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير فالعدم جزء منه وكل ما يكون العدم جزءا من مفهومه
لا يكون موجودا ولما استشعر ان السائل ان يقول لا نسلم انه يلزم من اتصاف شيء بالقدم او الحدوث لا من
كونهما موجودين فان لزوم التس بحاله انما على اعتبار ثبوتهما بان يقال انه لو اتصف شيء بالقدم لكان قدمه
ثابتا له قديما او غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم اما عدم الذات القديم او انفكاك صفة القدم عنه
ثم وكذلك نقول لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث ولا يجدي
المناقشة بان القدم عبارة عن لا مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه كما ان الحدوث عبارة عن مسبوقية
وجود الشيء بعدمه في نفسه واما مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس في ذلك الحدوث كما ان لا مسبوقيته
به ليس قدما والحاصل ان وجود الشيء في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود الشيء لغيره فانه
في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا الا ان تسمية هذا المعنى بالقدم والحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له
في لزوم التس اذ له ان يقول لو اتصف شيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هكذا او
الثاني يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا حتى يظهر التس في عدم مسبوقية الاتصاف بعدمه
سواء سمي قديما او لا وكذا الكلام في الحدوث اجاب بانهما ينقطعان اي ينقطع سلسلتهما بانقطاع [illegible]
يعني لما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتهما اينما اعتبرها العقل لكن العقل لا يقوى على
الاعتبارات الغير المتناهية فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وتصدق القضية المنفصلة
الحقيقية منهما في الوجود فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون دائر بين النفي والاثبات
وكذا يصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الوجود اذ كل موجود اما ان [illegible]
بالذات او واجب بالغير على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون [illegible]
بالغير ويستحيل صدق الوجوب الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزءا من غيره ولا يزيد وجوده عليه

والا لكان ممكنا بمعنى ان للواجب بالذات لوازم ثلثة انتفاء كل منها يستلزم امكانه الاول انه لا يكون مركبا
لا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن والا لاحتاج الواجب الذاتي في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء
الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن اقول فيه بحث لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى
غيره اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره وهو الممكن اولا وهو الواجب فلو فرض تركب
الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق الذهني الى الجزء الذهني وهو لا يستلزم امكانه قيل
لو كان شيء مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا ولا عبرة به
وايضا لزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان تطابقان ذلك البسيط والبديهة تحكم بان
مطابقة احد المتغايرين ينافي مطابقة الاخرى لبديهة واجيب اما عن الاول فبان الكلام في تصور
الاجزاء ولا حكم فيه بشيء مطابقة ولا مطابقة وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا نسلم
واما عن الثاني فبانا لا نسلم انه يلزم ان يكون للبسيط صورتان كما ذكر وانما يلزم ذلك لو كانت الامور الذهنية
وهمك لا تغفل بالصور الخيالية كالمنقوش على الجدار والمقابل في المرآة فان تصور شيئين متغايرين
من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك يتسارع وهمك الى ان الحال في الاجزاء
العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات
الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات اقل او
اكثر والتنبه لمشاركات ومباينات بحسبها لم تستبعد ان تعقل النفس صورة مطابقة للشخص بخصوصه
وللجزئي تطابقه وبعض نوعه ولجزئي تطابقه من حيث لا يبقى ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء
في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك
غيره في ماهية ذلك الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهية لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل
ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لانا نقول يجوز ان يكون لجنس منحصر في نوع بحسب الخارج وان كان للانواع
كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين
الثاني ان الواجب لا يكون جزءا من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء آخر ينضم اليه حقيقة واحدة
حقيقة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر امتنع
ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الآخر فلا يخلو اما
ان يكون الواجب حالا في الآخر او بالعكس والاول باطل لان الواجب مستغن عن غيره والمستغني عن غيره لا يمكن
حلوله في غيره والثاني ايضا ممتنع لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال يكون الواجب هو الموضوع
والامر الآخر هو العرض فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة بل غايته ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية
ونعرض ان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال حالا في الواجب وحده
واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا وحل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة

التي عليها العقول المنورة بالمواهب الالهية ودعوى الاحتياج او الانفعال اليها الاجزاء المادية غير مسموعة
الثالث ان الواجب لا يزيد وجوده عليه والا لكان الوجود صفة له لانه لو لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وما
قام به يكون صفة له والصفة مفتقرة الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر
والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب لانه تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها بالوجود
فاما بهذا الوجود فيتقدم الشيء على نفسه واما بغير هذا الوجود فيكون للواجب وجودان ثم ننقل الكلام
في هذا الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة
افتقاره في وجوده الى غيره واجيب بان الوجود يقوم بذات الواجب قياما خارجيا كقيام الاعراض
بموضوعاتها فلا نسلم قوله انه لو لم يقم به الوجود لم يكن موجودا وانما يلزم ذلك لو اراد بالقيام مجرد اتصاف الذات
قوله والمفتقر الى الغير ممكن انما ذلك اذا كان المفتقر اليه امرا خارجيا والوجود من المعقولات الثانية
كما تقدم وشيئا ايضا لا يبقى ذلك هو الوجود المطلق وكلامنا في وجوده الخاص لانا نقول لا بد من دليل
على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وحصته فحكمنا انه ليس من المعقولات الثانية فان قيل
مدعاه ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته قيمة كلامه قلنا لا يلزم من ذلك اتحاد وجوده خارجا
هو عين ذاته مع انه مقصودهم الا اجل لجواز ان يكون صفة قلنا المدعي ح انتفاء ذلك المدعي بانتفاء
الوجود عينا لا يتحقق مع عدم زيادته وايضا فافتقار الوجود الى الماهية التي يقوم بها يتحقق وجوبه
ولا يقتضي امكانه كيف لا ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير
احتياج الى غير تلك الذات فان الوجوب قد يوصف به الماهية وقد يوصف به الوجود فاذا وصف به
الماهية كان معناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصف به الوجود كان معناه انه مقتضى لذات الماهية
من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء في اثبات هذا المطلب بل يعني عندهم
يندفع عنه هذه الاجوبة بانه يقال اذا كان وجوده صفة زائدة على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر
والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود وينساق الكلام
الى آخر الدليل ولقوة هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما سيجيء مال البعض من متأخري المتكلمين
الى مذهبهم واقول يمكن ان يجاب بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سيجيء تحقيقه فاتصاف شيء بامر ان
كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من
علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ايضا ان لا يتصف
احتاج الى علة تجعله ابيض وكذا بدن لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى
علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا احتياج
الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة
الى علة تجعلها متصفة بها واذا تمهد هذا فنقول ان ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود

لم يجز ان لا يتصف به لو لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين
المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فلا حاجة الى العلة وترجيحها وما يقال من ان
الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتأثيرا
ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب لا يكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات
وعورض بوجوه الاول ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم
الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن على ما سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي
العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في الواجب والثاني يقتضي التجرد في
الممكن والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فتجرد الواجب لعلة فيفتقر الواجب
اليها فيكون ممكنا هف واجيب بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللاعروض فلا يحتاج الى
علة بل يكفيه عدم سبب العروض ورد عليه بانه يحتاج الواجب الى عدم علة العروض وهو غيره
فيلزم افتقار الواجب الى غيره ههنا يحتاج الواجب الى عدم نفسه لان علة عروض الوجود للواجب هو
الواجب نفسه لا غيره الثالث ان الواجب مبدأ للممكنات كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون
كل وجود مبدأ لجميع الممكنات وهو ممتنع لاستلزامه ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله وان
كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان
كان بشرط التجرد لزم جواز كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدئية
ومعلوم ان كون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية الرابع ان الواجب
شارك الممكنات في الوجود وخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا
لحقيقته الخامس ان الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان
وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه
عدمي لا يصلح ان يكون جزءا للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرط الذي
هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون ثم ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون
الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه فهو ممتنع ضرورة امتناع تركب الواجب او
خارجا عنه وهو المط لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب عن هذه الوجوه
كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب وانما النزاع في ان ذات الواجب هل هو وجود
خاص من افراد الوجود المطلق ام لا وما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق لا على ان ذات
الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي نذهب اليه هو عين ذات الواجب والوجود المعلوم
هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا اي ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس بمعلوم
ايضا فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا

نقول

وكذا نقول الوجود المطلق لا يقتضي العروض ولا اللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة
الواجب فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق وكذا
نقول مبدأ الممكنات هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ذلك ان
لو كان المبدأ مطلق الوجود وكذا نقول ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع
فيه وكذا نقول ذات الباري نفس الكون الخاص المخالف لسائر الاكوان ولا يلزم تعدد الواجب وانما يلزم ذلك ان
لو كان نفس الكون المطلق والمصنف اجاب عن الوجه الاول واكتفى به ليقاس عليه البواقي السادس ان الوجود طبيعة
نوعية لما بينا من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا يختلف لوازمها فلم يجب لكل فرد
منها ما يجب للآخر وعلى هذا يبتنى كثير من القواعد كاستحالة ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك
في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد الواجب لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب انه صدق الوجود
على افراده صدق عرضي وليس هو طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده على ما سلف وتحريره ان اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك
لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مخالفة الحقيقة لا يقال لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية من تمام حقيقة الوجو[دات]
لزم التباين الكلي بين الوجودات ضرورة انها لا اشتراك في الى اصلا لامتناع تركب وجود الواجب اللازم باطلا لما
ثبت من اشتراك الوجود معنى لانا نقول ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على بعض فلازم استحالته ولا يثبت
من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي تصادقها وان اريد به عدم الاشتراك في شيء اصلا فلا نم لزومه لما ذكر
من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لا ينفي الاشتراك في عارض هو مفهوم الكون خارج …
جزئياته في العروض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر
الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة الحقيقة بحيث يقتضي وجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة
والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدقا عرضيا السابع ان الوجوب بالذات
اضافة تقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية والاخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده
زائدا على ماهيته والجواب عنه قد مر مستقصى واعترض على دليل الحكماء بان العلة متقدمة على معلولها اما
ان هذا التقدم بالوجود ثم لم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث هي متقدمة ذاتا لا وجودا
كتقدم الجزء الاخير من المركب بالنسبة اليه وايضا لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون ماهية الممكن قابلة لوجودها
والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى آخر ما ذكرتم بعينه ورده المص بان الكلام
فيما يكون مؤثرا في الوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود وتأثير الماهية من حيث هي في الوجود
غير معقول فان العقل ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدأ للوجود ومفيدا له والنقض …
القابل ظاهر البطلان فان قابل الوجود مستفيد له فلا بد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود
لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي الوجود … للمفيد
لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود
ويمتنع تقدمها عليها بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير

فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدءا لوجود الغير واجيب بان التاثير والايجاد متفرع على
وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد فوق مرتبة الوجود قطعا فلا يعقل تاثير الماهية بلا اعتبار وجودها لا في
وجود نفسها ولا في وجود غيرها هذا واجاب المص عن النقض في شرحه للاشارات بان كلام الناقض مبني على
تصوره ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها
والماهية لا تجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود
عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم
اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية
ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت
فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون
فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط انتهى كلامه اقول فيه نظر لان الاتصاف اذا كان امرا عقليا
يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا ان الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما
يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق وقد وجه صاحب المحاكمات بان حاصل
الجواب انه ان اريد بقولهم الماهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم انها ليست بمتقدمة بل هي متقدمة
بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية متحققة في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في
الخارج فلا نم ذلك وانما تكون قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو مم
وقال هذا غاية توجيه هذا الكلام في هذا المقام اقول هو غير موجه بعد اما اولا فلانه ح يكون قوله ولا يمكن
ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط لغوا محضا لا مدخل له في الجواب واما ثانيا فلان
للناقض ان يقول لما كان قابلية الماهية للوجود واتصافها به بحسب العقل وكفى لذلك في تقدم العلة القابلة
تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل فليكف في تقدم العلة الفاعلية ايضا تقدمها
بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كما ان ماهية الاربعة علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم
لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق في ذلك بين الوجود وساير الصفات كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول
لا ابقاء الكلام في ماهية واجب الوجود فنقول ح لو كانت ماهية الواجب علة فاعلية لوجودها الخارجي لزم
ان يكون الوجود العقلي لماهية الواجب متقدما على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون عاقل قبل واجب الوجود وهو مح
لانا نقول معنى تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدما على الوجود العقلي
لمعلولها وانما يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها الخارجي لا ان
يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل وجود الواجب عاقل بل اللازم
ان يكون تعقل الوجود العقلي لوجود الواجب عاقل ولا فساد فيه هذا وقد يستدل بوجوه آخر منها انه لو زاد
وجود الواجب على ماهيته لزم كون الشيء الواحد قابلا للشيء وفاعلا له لان ذات الواجب يكون قابلا للوجود
لكونه معروضا له وفاعلا له لاستحالة ان يكون غير الواجب فاعلا لوجوده والثاني بط لما سيجيء من بيان

استحالته

استحالته واجيب بانا لا نم استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد
وجود الواجب لاحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فكان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فكان
جايز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هف والجواب ما مر من انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات
امكانه ومنها انه لو كان للواجب ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركيبه والا يجب العقل وان كان
احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى الماهية فان قيل
الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام قلت تحقق الخاص عين
تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما للخاص والاخر للعام حتى يحتاج احدهما الى الاخر اقول يمنع احتياج
الماهية في تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان يكون
ذات الواجب غير الوجود لان كل مفهوم مغاير للوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج في تحققه
الى الغير ممكن اقول هذا الوجه تخصيص وتلخيص للوجه السابق كما انه قيل كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان
مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل
انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس
الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا
ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من
المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي
هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته اطناب وتطويل لهذا الوجه ومدار الجميع على توهم ان الوجود امر به يكون
الشيء موجودا وبه يصير متحققا وليس كذلك فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر مرارا فان الوجود والتحقق
وكون الشيء موجودا وكون الشيء متحققا عبارات والمعنى واحد ونعم لو تم ما ذكروه لدل على ان كثيرا من السلوب
والاضافات عين ذات الواجب مع تباينها وعدم امكان حمل بعضها على بعض مواطاة فانا نقول كل مفهوم
مغاير للتجرد فهو في كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير مفهوم التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره
هف فيلزم ان يكون ذات الواجب عين التجرد وفساده اظهر من ان يخفى لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان
كانت الاضافة والمضاف اليه كلاهما خارجين عن مفهومه لزم كون ذات البارى تع نفس العدم والا لزم تركيبه
مع لزوم كونه متعددا على التقديرين ولو امكن التفصي عن هذا بان ذات البارى تع تجرد خاص نسبته الى مفهوم
التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكر من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات
البارى عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردا خاصا معروضا للتجرد المطلق فلا مخلص عن لزوم كون
ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم لكون الوجود عين التجرد مع انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما
على الاخر مواطاة وبمثل هذا يتبين لزوم كون ذات الواجب عين الوجوب وعين الايجاد الى غير ذلك من السلوب
والاضافات تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان نوقش بان المحال هو ان يحتاج الواجب في وجوده الى غيره
لا ان يحتاج الواجب في تجرده او ايجاده او غير ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بمح قلنا لا يمكن

ان يحتاج الواجب في وجوبه الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفيه في النقض ولزوم التخلف والوجود الخارجي
من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فلذلك لامتناع استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات العقلية فلان
لامتناع حصوله فيه اي في المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضي كون المهية موجودة قبل قيام الوجود بها
وهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود في الخارج والا لكان له وجود آخر موجود في الخارج ايضا وتسلسل
الموجودات الخارجية وهو عارض للماهية عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من المصنف والحكما
القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم
الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من
المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان
موجودا لكان له وجود آخر لا يقال هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في الوجود الخاص الذي هو فرد من افراده
وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فيسقط عنهم ما عدا عدم صحة الاحتجاج لانا
نقول اذا حكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود في الخارج او حكم بانه مستغن عن المحل او ليس
بمستغن كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه في انه لا شيء من المفهومات الكلية بموجود
في الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لاقامة الدليل على ذلك وايضا لو تحقق
في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعني الوجود الواجب كان للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون
الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما
يطابقه نعم هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زايدا على الماهيات كلها واجبة كانت او ممكنة فان
الوجود قائم بها اذ لو لم يقم بها لم يكن تلك الماهيات موجودة وليس ذلك القيام خارجيا والا لزم ان يكون
المهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وليس الوجود موجودا في الخارج والا لكان له وجود آخر ولزم التسلسل كما
قياسا بالمهية قياما خارجيا ولزم المحذور المذكور واما انه من المعقولات الثانية ففيه تامل وكذا في قوله وكذا
العدم وجهاتهما يعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية لان عوارض المهية على ثلثة اقسام
فمنها ما يكون عروضه لنفس المهية في نفس الامر ولا خصوصية لاحد وجوديها الخارجي والذهني في عروضها كا
لزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها ما يكون عروضها للمهية بحسب وجودها الخارجي كالاضاءة والاحراق للنار
ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها الذهني وهذه تسمى معقولات ثانية لكونها في الدرجة الثانية
من التعقل ومعروضاتها تسمى معقولات اولى والمهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية
والفصلية والنوعية من هذا القبيل فان هذه عوارض تعرض الماهيات عند وجودها في العقل فان العقل
اذا لاحظ مفهوما وقاسها الى امور اخر حكم على تلك المفهومات المعقولة بانها تمام مهية تلك الامور او
جزئها المشترك او المميز او لا هذا ولا ذاك بل خارج عن ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق
على كثيرين الى غير ذلك فان العقل اذا لاحظ مفهوم الحيوان مثلا وقاسه الى زيد وعمرو وبكر مثلا وحكم
بان هذا المفهوم الموجود في العقل كلي يصدق على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية

والجنسية امور عقلية عرضت لمعقول آخر هو مفهوم الحيوان فهي من المعقولات الثانية اقول كما ان الوجود الخارجي
بالنسبة الى المهية فان الوجود في الخارج انما يعرض للمهية من حيث هي على ما سبق بيانه لا للمهية الموجودة في الذهن فان
الوجود في الخارج ليس هو المهية الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر حتى يكون من المعقولات
الثانية ولعل منشأ هذا الاشتباه انهم لما راوا ان اتصاف المهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض
حكموا بان اتصافها به عقلي وان المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام المصنف
على ما نقلناه من شرح الاشارات فيلزم من هذا ان يكون الموصوف بالوجود هو المهية المعقولة فيكون الوجود
من المعقولات الثانية وليس كذلك فان اتصاف المهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق تحقيقه من قبل الحكماء القائلين
بالوجود هو المهية من حيث هي لا الماهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحققت ما تلوناه عليك انكشف لك
حقيقة الامر في كون العدم والجهات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية والعقل
يعتبر النقيضين من المفهومات كوجود شيء وعدمه او من القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود او لا يكون
وان يحكم بينهما بالتناقض اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في التحقق اما في انفسهما ان كان النقيضان من القضايا
واما في غيرهما بان يتصف المحل بهما كليهما او لا يتصف بشيء منهما اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين
ظاهر ان الحكم على النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم على تصور
المحكوم عليه ولا استحالة فيه اي لا استحالة في تصور النقيضين اي اجتماع صورتي النقيضين في العقل ليس بجمع
بين النقيضين لان صورتي النقيضين ليستا بنقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يلزم ان
تكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها في العقل متناقضان
فلا يمكن الاجتماع بينهما قيل القاعدة السابقة وهي ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض شاملة
لهذه الصورة ايضا فاذا اعتبرهما العقل فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل واحد فلما يقال ليس
هذا واجيب بان العقل انما عبارة عن اخذ صورتيهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا محذور كما
عرفت لا يقال ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صورة منها بل يكون هناك ملاحظة العقل
لما فيه منها فالمحذور لازم قطعا لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو في الصور الثابتة وليس لا ثبوت الصور
في العقل صورة ثابتة في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها
فيه احتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم الا اجتماع صورة احد النقيضين مع عين الآخر ولا استحالة فيه
على ان ثبوت الصورة في العقل ايضا ليس صورة حاصلة فيه بل ينتزع منه ايضا صورة فلا اجتماع الا بين صورتي النقيضين
لا يقال ثبوت الصورة في العقل امر حاصل فيه فلا احتياج في ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا احتياج الى ذلك
في ادراك الصورة الثابتة فيه لانا نقول هذا انما يصح فانما يصح في ثبوت الصورة دون لا ثبوتها اقول هذا الكلام
انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال الكاملة وغيرهم ممن يقول بان الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة
الصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف
واحد بكلا النقيضين اتصافا بحسب نفس الامر كما في القضيتين مفردين او يتحقق في نفس الامر مفهوما النقيضين

ان كانا من القضايا ولا يلزم من وجود شيء في العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف
العقل به على ما سبق تحقيقه شيء بكلا النقيضين او تحقق مفهومي كلا النقيضين في نفس الامر اتصافه بهما ولا تحققهما في
نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين المستحيل وكذا للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل
عدم نفسه يستلزم ثبوته فيكون هناك اجتماعا بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف
العقل بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل ومحض اعتباره وعلم العدم اي علم المعدوم
مطلقا وهو ما ليس له ثبوت بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان يتمثل المعدوم المطلق في الذهن ويرتسم اي يلاحظ
بعنوان المعدومية وهو ثابت باعتبار اي المعدوم مطلقا لكونه متصورا بعنوان المعدومية ثابت في الذهن متصفا
بالوجود الذهني بحسب نفس الامر فيتم كالثابت باعتبار اي بحسب فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرض معه ما
مطلقا ولاحظه بعنوان المعدومية وقد بان هذا ليس بجمع للنقيضين ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور لانا
هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء ايجابا كان او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما اي بوجود
المحكوم عليه في الذهن وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع
تحقق المشروط بدون تحقق الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان موضوع هذه القضية وهو المعدوم مطلقا
قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا فهو موصوف بامتناع الحكم عليه وبصحة الحكم عليه ايضا وهذا جمع النقيضين وحاصل
الجواب ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار على ما مر وبصحة الحكم عليه باعتبار انه ثابت ومتصور وامتناع الحكم
عليه باعتبار انه غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الجهة والاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث
هو متصور ولا تناقض قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا تناقض بعنوان المعدوم المطلق
يتصف بامتناع الحكم عليه من حيث انه ليس بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو
ثابت والا لزم التناقض لاتحاد الجهة فتؤدي العبارتين واحد ولهذا اي ولان للعقل ان يتصور جميع الاشياء
يقسم العقل الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور ما ليس بثابت
في الذهن ضرورة ان تقسيم مفهوم الى الاقسام يتوقف على تصور الاقسام والحكم على امرين بانهما متمايزان يتوقف على
تصورهما والحكم عليهما فهو متصور وتصور ما ليس بثابت في الذهن وذلك يقتضي ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا
فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان ذلك ليس باجتماع النقيضين وفي بعض النسخ بدل قوله ولهذا يقسم الموجود
قوله ولهذا انقسم الموجود حتى يجب ان يحمل الموجود على الموجود في الذهن ليستقيم الكلام ولما كان لقائل ان يقول
الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الآخر
فلو حكم العقل بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت في العقل هوية عقلية وذلك محال اجاب عنه بقوله
وهو اي الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين فان العقل يحكم بالامتياز
بين ما لا هوية له في العقل وما له هوية عقلية وليس لما لا هوية له هوية ولو سلم ذلك وفرض كون اي لما ليس بثابت
في الذهن هوية عقلية لكان حكمه حكم الثابت بعين ما عرفت انه يمكن ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت
باعتبار آخر كذلك يمكن الامر ما هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار آخر ولا محذور في ذلك واذا الحكم الذي

على الامور الخارجية اي الموجودات الخارجية مثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض وجب التطابق
بين الحكم والخارج في صحته يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج يتحقق هناك نسبة خارجية بينهما فان كان الحكم
صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية وهذا هو المعنى بمطابقة الحكم للخارج والمراد بكون
النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها والا اي وان لم يحكم بالموجودات الخارجية على مثلها
فلا اي فلا يجب في صحة الحكم مطابقته للخارج اذ الحكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا الامكان العام
او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او نوع وانما الحكم بالامور الخارجية على الامور العقلية مثل شيء
صحته وصدقه ايجابا لامتناع ان يكون الموجود الخارجي ثابتا للامر العقلي الا ثبوت له في الخارج اقول المراد بالحكم
في هذا البحث هو الحكم الايجابي على ما هو المتبادر والا لكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على كون طرفيها
موجودين في الخارج فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية في الخارج فيتحقق هناك نسبة سلبية خارجية
فاذا الحكم بالامور الخارجية على الامور العقلية يجب في صحته التطابق بين النسبة الحكمية وبين تلك النسبة الخارجية
كما كان يجب في ذلك اذا كان الطرفان موجودين في الخارج واشار بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه
موجودين في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد في الخارج
فقط وهذا ما بقي من ان الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج بالامور العدمية وان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج
لا يستلزم انتفاء المحمول الخارجي وان صدق شيء على الآخر ايجابا بحسب الخارج يتوقف على وجود الآخر فيه فان ما لا
يوجد في الخارج لا ينتسب اليه في الخارج شيء اصلا ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون مطابقا
للخارج كما في قولنا الانسان ممكن فان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج وكذا في
قولنا الامكان اعتباري ولا يتصور في هاتين الصورتين مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج فلا
يمكن ان ينسب اليه شيء في الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا
للخارج علم ان مطابقة الخارج وعدم مطابقته له لا يكون معيارا للصحة والفساد فلا بد من امر آخر يعلم به صحة الحكم
وفساده فلذلك قال ويكون صحيحه باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما لا يكون
طرفاه موجودين في الخارج مطابقته لما في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر
كذا في نفسه او ليس كذا اي في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر
الشأن والشيء وبالنفس الذات لا مطابقته لما في الاذهان لامكان تصور الكواذب فان الاذهان قد يرتسم
فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان صحة الحكم بمطابقته لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم
حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا وايضا قد يختلف الاحكام في الاذهان فالحكماء
يعتقدون قدم العالم والمتكلمون حدوثه وليس فيهما معتبر المطابقة اقول ههنا اشكال قوي تقريره ان ما في
وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان من النسب الحكمية لان ما في الاذهان من النسب الحكمية
بعضها مطابقة لما في نفس الامر لصحته وبعضها لبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا فانهم قالوا
موافقا لما ذكره المص ان المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسب الحكمية وهذا التوضيح

منهم بمغايرتها ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة واجيب بان المراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون خارج الذهن لا محالة فامتنع توهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان قيل المراد بما في نفس الامر ما في العقل

الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج ما هو خارج عن القوى الادراكية وما في اذهاننا من الاحكام ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت صادقة او مطابقة لما في نفس الامر والا لكانت كاذبة وقد ذكر بانه

بطلانه فلا نعيده على ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر

ههنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات واعترض بان ما ذكره من ارتسام صور المعقولات في جوهر

مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة

فيجب ارتسامها فيه ايضا ويتوجه فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة

في نفس الامر اقول يمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة النفس جوهر مجرد

آخر غير العقل الفعال واعترض ايضا بانه يتعذر وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق بالمطابقة لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما

تحقق له معه وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها

في العقل واجيب عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه

عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في

العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكلي

كاف في المطابقة هذا وقد قيل كما ان قوله وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بما اختاره الوجود

والعدم على معنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بينهما بالتناقض كما في سائر المتناقضات كذلك قوله واذا حكم الذهن

متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتمايز كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به وان طابقه

كان كل من المتمايزين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه هف فاجاب بان صحة

الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر دون الخارج اقول فيه نظر اما

اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما متمايزان يستدعي تصورهما سواء كان ذلك الحكم من العقل صادقا او كاذبا

لان الحكم على الشيء وان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج

كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده واما ثانيا فلانه بعد ما يتحقق انه يجوز

ان يكون امرا ذا هوية باعتبار ولا هوية له باعتبار كما انه يجوز ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار

لا يبقى لهذا السؤال وجه وورود واما ثالثا فلان المتمايزين هما الثابت في الذهن وغير الثابت فيه فاللازم

من مطابقة الحكم بالتمايز للخارج ان يكون كل من المتمايزين ثابتا في الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت في

الذهن ثابتا في الخارج ولا محذور فيه لا ان يكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان

احد المتمايزين هو ما ليس بثابت في الخارج وهو ممنوع نعم لو قيل فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه توجه

والعدم

والعدم قد يحملان وقد يحمل عليهما المحمول قد سبق منه اشارة الى هذا المعنى في بيان المواد اعني الوجوب والامكان

والامتناع الا انه ذكره ههنا ليبني عليه بيان ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار آخر

لدفع الاشكال الذي يتوجه على الحمل مطلقا وعلى حمل الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت

المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وتحقيقهما اي دان انما اي النسبة واقعة او ليست بواقعة

والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول من وجه والا لكان الحمل الايجابي بالمواطاة حكما

بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والا لكان حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل

حقيقي ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا قيل يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت

في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما تشهد به البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود

لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما صدقت هي عليه وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا بحسب

الوجود تحقيقا او تقديرا ويرد عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك في الوجود بل في

موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب ثبوتي والامكان

اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان صح ايجاب بعضها ولا كلام

في البعض وان اريد بالوجود اعم من الذهني والخارجي ليتناول امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير

في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل

بان يتصف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على الماهيات المركبة منها وجهة الاتحاد قد تكون احدهما او كليهما

ثالثا بين قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه فح يكون جهة الاتحاد الذات متحدا مع مفهوم

الموضوع حقيقة وهذا ما يقال ان العنوان قد يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول

تمام حقيقة ما صدق عليه فح يكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون

مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير

لا يستدعي قيام احدهما بالآخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام لو استدعاه هذا جواب شك يورد على الحمل الايجابي

مطلقا تقريره ان يقال ان طرفي الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالآخر اذ مع التغاير لو لم يقم

احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر حتى قولنا كل ح ب بمعنى لو لم يكن الب

قائما بالح لم يكن بين الب والح مناسبة كما ليس بين السواد والبياض مناسبة فلم يكن حمل البياض على الحح

اولى من حمل السواد عليه هف واذا كان احد الطرفين قائما بالطرف الآخر فالطرف الآخر في نفسه ليس متصفا بالطرف

القائم به والا اجتمع المثلان عند قيامه فح يلزم قيام شيء بما ليس متصفا به فيرجع التقيضين وتقرير الجواب

ان تغاير الطرفين لا يستدعي قيام احدهما بالآخر فان قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور قيام

بين الكل والجزء قولك لو لم يقم احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر قلنا لم قلتم

يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات ولو سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالآخر فلا نسلم انه يستدعي

اعتبار عدم القائم في القيام فلا يلزم اتصاف شيء بما ليس متصفا به قولك فالطرف الآخر في نفسه ليس متصفا بالطرف

القايم

القائم به قلنا مسلم ولكن معناه ان القائم ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به ولا يلزم من عدم اعتبار القائم مع ما قام
اعتبار عدم القائم معه للفرق الظاهر بين عدم الاعتبار واعتبار العدم قيل بيانه هذا موقوف على مقدمات تشتمل
على الحمل الايجابي فيلزم بيان امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك ابطال الشيء بنفسه اقول فيه نظر لان لنا ان نقول لو لم يكن
الحمل صحيحا لثبت ما ادعيته من غير حاجة الى بيان وان كان صحيحا كانت مقدمات هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل وما
يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها هذا جواب شك يورد
على حمل الوجود على الماهية تقريره انه يتوقف اثبات الوجود للماهية يعني حمل الوجود عليها بمعنى ثبوت الوجود لها او
لم يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة والا لاجتمع النقيضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة
فاثبات الوجود للماهية يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وذلك لا يقتضي الى ان تكون الماهية موجودة بوجودين
او بوجود واحد مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها قولك والوجود
لا يكون ثابتا للماهية المعدومة قلنا مسلم قولك فيكون ثابتا للماهية الموجودة قلنا ممنوع فان الوجود كما سبق تحقيقه
ثابت للماهية من حيث هي لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل نفيها
لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على سلب الوجود عن الماهية
تقريره ان نفي سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم تتميز تلك الماهية عما سواها من الماهيات والا لم يتعين تلك الماهية
من بين الماهيات بسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو ثابت موجود فالماهية ما لم تكن موجودة لا يمكن
سلب الوجود عنها فيكون حصول الوجود للماهية شرطا لسلب الوجود عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انه
ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نسلم ان سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم تتميز تلك الماهية عما سواها في
الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها لان معنى سلب
الوجود عن الماهية نفي الماهية ليس الا اثبات نفيها على معنى ان ها هنا امرا متحققا هو الماهية وقد ثبت لها الانتفاء
وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلم لكنه ليس بشرط لسلب الوجود اي انتفائه وان كان شرطا للحكم
بسلب الوجود فلا محذور فان الوجود لم يسلب عن الماهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة فيه حتى يلزم
اجتماع النقيضين بل انما يسلب عن الماهية من حيث هي غاية الامر انها لكونها محكوما عليها بالسلب قد صارت
موجودة في الذهن واللازم منه ان يتحقق هناك قضية موجبة مطلقة عامة وهي قولنا الماهية موجودة او قضية
مطلقة وهي قولنا الماهية موجودة في زمان كونها محكوما عليها وهما لا ينافيان السالبة المطلقة العامة
اعني سلب الوجود عن الماهية في الجملة واعلم ان ارتسام المفهومات في القوى العاقلة ان كان وجودا ذهنيا لها لزم
الحكم بسلب الوجود المطلق او الذهني عن بعض المفهومات مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك فيهما [illegible]
والحمل والوضع من المعقولات الثانية لانهما يعرضان للمعقولات الاولى من حيث هي في العقل فقط لا ان على افرادها
بالتشكيك فان حمل الصفة على الموصوف اولى بالحملية من حمل الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى
بالحملية من عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالوضعية من عكسهما
ونسبة الموصوفية ثبوتية ولا [illegible] قد ذكرناه لا يخفى ضابطه نقلناها من صاحب التلويحات فلا نعيده ثم

الموجود

الموجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد او لا كالجوهر وقد
يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه من الافراد يكون موجودا كالكلي
الصادق على الفرس والابيض الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات والكلي والانسان والابيض موجودان
بالعرض بمعنى ان ما صدقا عليه موجود واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي الشيء قد يكون له وجود
في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان ويقال الموجود في الاعيان والموجود في الاذهان انه موجود حقيقة
وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز وذلك لان الوجود من زيد مثلا في العبارة
صوت موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ثم اذا انضاف الوجود
الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان
قبل ما سماه موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز نعم لم يعد الموجود في العبارة والكتابة
مجازا دون الذي بالعرض لا يقال له وجود في الذهن دونهما لانا نقول كلها بوجه في الذهن ووجودها الذهني
ثابت لها بالذات لا بالعرض وليس كذلك وجودها في العبارة ولا في الكتابة بل هو وجود حقيقي [illegible]
اللاانسان له حمل مواطاة على موجود حقيقي كالفرس مثلا وهذا كان هو في الوجود المنسوب الى الفرس اولا وبالذات
منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الموجود في العبارة او الكتابة فلا يصح ان يعبر بلفظ الفرس او نقشه في الكتابة لانهما
من الموجودات العينية المحسوسة بل يعني به ان ذات الفرس موجود في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار
ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة موجود فيها واما في الكتابة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة او
بواسطتين موجود فيها ولا شك ان جعل ذات الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليها بواسطة او بغير واسطة موجود
يعد من حمل الجزئي على الوجود باعتبار كونه محمولا عليه موجودا في ان احدهما موجود بالعرض والآخر موجود
بالمجاز تعليقها على التفاوت بينهما والمعدوم لا يعاد اختلف في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة
فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة
الى امتناعها واختاره المصنف وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني بكونه اعادة المعدوم لانهم لا
يقولون بانعدام الاجساد بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع [illegible] الظواهر الواردة في هلاك
الخلق [illegible] قصد ابي هاشم واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه
بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة
العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب عنه من وجوه الاول المعارضة وهي انه لو
امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة [illegible] الكلام الى آخره الثاني
الحكم بصحة العود لكونه ايجابيا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم الايجابي على المعدوم بصحة العود بخلاف
الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبيا بان يقع بمنع عوده بمعنى لا يصح عوده والسالبة لا يقتضي وجود
موضوعها فيصح الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود بان يقع بمعنى يصح
لا يمتنع عوده [illegible] حتى يصح على ان السلب يشارك الايجاب في اقتضاء الاشارة العقلية الى المحكوم عليه لو

امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية اليه على ما ذكرت لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا وثمة المعاد
والاولوية وذلك هذا الثاني النقض وهو ان يقال ما ذكرتموه من الدليل على صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم
لدل على انه لا يصح اصلا حكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج مع انا قد نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما
صادقة منها الاشياء كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سبق لعدم يجوز ان يعلم واجتماع النقيضين ممتنع وشريك
الباري ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود في الخارج
بعدم صحة الحكم الثالث المنع وهو ان يقال لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود فان امتناع حكم
العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له حتى يتصورها ويحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز ان يقع
بنا ثم انا على من يجوز ان يتصوره متصورا ويحكم عليه بشيء من الاحكام ولو سلم فقوله لكن المعدوم ليس له هوية
ثابتة ان اريد انه ليس له هوية ثابتة في الجملة اولا في الذهن فممنوع وان اريد انه ليس له هوية ثابتة في الخارج فذلك
ايضا ممنوع عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا يقوم حجة عليهم واما عندنا فمسلم لكن نمنع قوله فيمتنع
الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا يتوقف على الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم
انها تتوقف على الهوية الخارجية اقول اما ان يريد انه ليس في زمان من الازمنة هوية خارجية على معنى دوام السلب
فذلك ممنوع لان المعدوم في زمان كونه موجودا له هوية خارجية واما ان يريد انه ليس له هوية خارجية في زمان
كونه معدوما الا دائما فذلك مسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه في زمان كونه معدوما وذلك
غير مفيد لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا كحكمنا على زيد في زمان وجوده بانه يجوز
ان يعدم ثم يعاد وعلى الثاني بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ المفروض ان المعاد هو المبتدأ بعينه
وتخلل الشيء انما يتصور بين شيئين والجواب انه لا معنى لتخلل العدم بينهما الا ان الامر كان موجودا في زمان ثم زال عنه
ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هاهنا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم
بين زماني وجوده بعينه وايضا لم لا يجوز للشيء في الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة بحالها
في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء شخص
من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء وعلى الثالث
بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم القدم في الزمان يعني لو جاز اعادة
المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا
الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ
الا الموجود في وقته الاول وحينئذ هذا يدفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث كان شيء واحد مبتدأ من حيث
كونه معادا او معادا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري وايضا جمع المتقابلين حيث صدق
على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدأ ومعاد كما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا
وايضا لافضائه الى القدم في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدأ والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من
العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق

فيكون الزمان زمان ويلزم اعادته لما ذكرنا وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلاثة اوجه بحسب الجزء من المقاصد
الثلث ويجاب عن هذا الوجه الاخير بمنع انه لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة بغير ذلك من الوجوه
الا يرد على الحاق التشخص اقول وايضا فانه استدلال بمقدمتين لا يجتمعان الصدق لان الوقت ان كان من المشخصات لم
يصح قوله كان المبتدأ في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدأ والمعاد بحسب العوارض المشخصة
وان لم يكن مشخصا لم يصح قوله ويلزم اعادته لان اللازم انما هو اعادة العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض واقول
يمكن توجيهه بما يندفع عنه هذان الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدأ متقدما على المعاد ضرورة تخلل
العدم بينهما وذلك لا يجامع فيه التقدم والتأخر ولا يتصور ذلك الا اذا زمان فيكون كل منهما واقعا في زمان غير زمان
زمان ولا يمكن ان يقال هاهنا ان التقدم والتأخر بحسب الذات لا بامر زائد عليها كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد
من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض آخر منها ويلزم
اعادته لما ذكرنا ويلزم القدم والجواب عن الجميع انا لا نسلم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود
في هذه الساعة هو بعينه الذي كان بالامس ومن زعم خلاف ذلك فقد ركب سفسطة وما يقال من انا نعلم بالضرورة
ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان السابق فذلك التغاير بحسب الذهن والاعتبار
دون الخارج ويمكن ان يدفع هذا البحث بانه لا محل مع احتمال ان يكون تحقق اصل التغاير بحسب الخارج بناء على ان
الوقت من العوارض المشخصة فلو بطل ذلك كان الامر على ما زعم فلا يلزم من الجواب الا تغيير كلامنا بالاحتمال
ايضا غير مدلل بما حتى يتم هنا التقييد وقال المحقق والحق عدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات
ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن
هو مسبوقا بوجود آخر وهذا ما يقال ان المبتدأ هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا
لا الواقع في الزمان الثاني فيندفع بهذا ما سوى لزوم القدم في الزمان ويندفع ايضا بان الزمان عند القائلين
بجواز اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار وحجة اخرى وهو انه لو جاز
اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بلا عود مبتدأ في وقت اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد نوعية
ماهية لا يكون نوعها منحصرا في شخص بل يكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء فلم يبق فرق بين المعاد
والمثل المبتدأ فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما ويمكن ان يحمل قوله
ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ على هذا الوجه والجواب انه ان اراد بمثله ما يشاركه في ماهيته وتشخصه معا
كما يظهر من قوله فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها فوجود المثل بهذا
المعنى ممنوع اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا الا انه
مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة فان المعاد ما يكون
ثم عدم والمثل المبتدأ ما لا يكون كذلك لا يقال العقل هنا اذا لوحظ شيء مكتنف بعوارض مشخصة فيعلم انه الذي يعد
الكلام فيه وليس موجودا مبتدأ لانا نقول لا استحالة في عدم التمييز بينهما عند العقل اذ ربما يلتبس على العقل
ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل ما يشاركه في الماهية فقط فلزوم عدم الفرق

من جواز الامتياز بالعوارض المخصصة استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم بانه لو امتنع عود المعدوم وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس لماهيته المعدوم ولا للوازمها والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات
لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يختلف ولا يتخلف بحسب الازمنة فهو لامر ينفك عنها فيزول الامتناع عند
انفكاكه فكان العود جائزا واجاب بقوله والحكم بامتناع العود لامر لازم للماهية بعنوان الموصوف بامتناع العود
هي الماهية الموصوفة بطريان العدم وهذا الوصف اعني كونها قد طرء عليها العدم امر لازم للماهية الموصوفة
بطريان العدم لكونها ماخوذة مع هذا الوصف وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضي امتناع وجود
ابتداء لعدم تحقق سبب الامتناع اعني هذا اللازم هناك قبل الاتصاف الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود
وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة العدم كذلك لا يكون الماهية
الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم اقول فيه نظر لان جواب المصنف في التحقيق منع وسند
انحصاره انا لا نسلم انه لو كان امتناع العود لماهية المعدوم او لازمها لا ينفك عنها امتنع وجودها ابتداء قولك لان
مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يختلف ولا يتخلف بحسب الازمنة قلنا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون سبب الامتناع
وصف الماهية المعدوم الموصوف بطريان العدم لازما لها اعني كونها قد طرء عليها العدم وتخلف الامتناع عن الوجود
ابتداء لانتفاء المقتضي اعني طريان العدم فكلام هذا القائل ان كان منعا للسند كما يفهم من قوله لانه بجوهر
مقيد وان كان ابطالا لما ذكره لا يفيد الابطال لانه قياس فقهي غير مقبول في العقليات ولو سلم فابطال
للسند الاخص اذ قد يستند المنع بان ماهية المعدوم من حيث هي يجوز ان يقتضي امتناع العود والعود لكونه
وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع
الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده مطلقا قال صاحب المواقف الوجود
امر واحد حقيقة انه لا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو اما
فان بلا لازم الوجود اي الابتداء والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب
اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا
في زمان آخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود الاول اما
الاول فبحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في
زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق والمغاير واجبا وتجويز هذا الانقلاب مخالفة لبديهة العقل
لما كذبنا بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر واعانة
الحوادث عن المحدث وسد لباب اثبات الصانع لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها في زمان لكونها معدومة فيه وقد طلب
لذواتها حالا لكونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يوجدها انتهى كلامه اقول اعلم ان هذا الكلام من آخره حق وجوه
لكنه لا اثر له في دفع هذا الجواب وتحقيق الجواب المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة
عن اقتضاء الذات للوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائها العدم مطلقا والامكان عن لا اقتضائها مطلقين وقد

تقدم انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلاثة بان يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا في زمان
آخر او بالعكس او ممكنا في زمان ويصير ممتنعا في زمان آخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف
بحسب الازمنة لكن الوجود قد يتقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد
بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع اتصاف ذات الواجب به
فضلا عن اقتضائه له ومع ذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب عن وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي
لان اقتضاءه للوجود مطلقا باق بحاله لم يتغير ولا يستلزم الانقلاب وكذلك العدم قد يتقيد بكونه مسبوقا
بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع
الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضاءه للعدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه
ناشئا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق
باق بحاله لم يتغير بعد وايضا فانهم قالوا ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له وذلك لانا اذا قلنا
امكان ازلي او ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا
مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة
كان الازل ظرفا للوجود على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول
لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار
ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي
لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة فيه مشهور فيما بين القوم وما قيل من ان امكانه
اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه مستمرا
مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمتنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز
بدل كل منها الابد لا فقط بل ومعنا ايضا جواز اتصافه في كل منها معناه امكان اتصافه بالوجود المستمر
في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية اقول مدفوع بان قوله لا يكون
فقط بل ومعنا ايضا ممنوع وان قيد هذا فنقول مقتضى المانع ان العود ليس وجودا مطلقا على اي نحو كان بل هو وجود
مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع
اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في القولة ونظائره
على ما تقدم فقول هذا القائل ولو جوزنا كون الشيء الواحد الى آخره لا تعلق له بكلام صاحب المانع لانه لا يقول
بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا الا ان حاصله ان الوجود المعاد ذاتا
لذاته امر يجب ان يقتضي الوجود المبتداء ايضا لذاته وذلك لان ماهيته وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة
اختلافهما بحسب امر خارج وهو لم يقل بخلاف ذلك ولا يلزم ايضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجود
المبتداء والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما
بعين الوجود المعاد ولا يقتضي عدم الاتصاف بالآخر ولا ينافي هذا انه لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته

امر ولا يقتضيه الوجود الآخر اقول ويمكن تتميم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم اذا لخص وحرر
الطرفين يعود اما الى قولنا ان ذاتا ما من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود
واما الى قولنا ان ذاتا قد اتصف بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها فعلى الاول نقول لا شبهة ان اتصاف
ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني المسبوقية بالعدم
والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من احد هذين القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية
بالعدم لا يكون منشا لهذا الامتناع والا لم يتصف مهية بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لم يتصف
مهية بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين
اعني اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن من حيث هي لا يمتنع اتصافها بالوجود وذات الموصوف
بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشيا من احد هذين الوصفين اعني
اتصافها بالعدم ومسبوقيته بالوجود او من كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج مهية من
العدم الى الوجود وكذلك المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان افادها زيادة استعداد لقبول الوجود
على ما هو شان ساير القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليتها للوجود ثانيا
واعادتها على الفاعل اهون وان لم يفدها زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا ينقص عما هي عليها
بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع
فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود وذلك هو المط وجعل افاعي
وعوان الاصل فيها الادليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرايب
فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان وقسمة الوجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على
الوجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه لان مورد القسمة في اي تقسيم كان لا يتقيد بشيء من القيود المعتبرة
في الاقسام ولا بعدمه بل يتخذ مطلقا قابلا لتلك القيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم عليه
لا باعتبار العدم والوجود جواب شك يورد فيقال الحكم لا يمكن على مهية من المهيات بامكان الوجود لان
كل مهية اما موجود فلا يقبل الوجود والا اجتمع النقيضان وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو المهية
من حيث هي لا المهية باعتبار الوجود ولا المهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين وقد سبق هذا في
المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المهية ثم الامكان
قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار وذاته اشارة الى جواب شك يورد فيقال لو اتصف شيء
بالامكان لوجب اتصافه بامكان الامكان وهو محال لان الامكان عن مهية الممكن وهو صحيح لان الامكان من لوازم مهية
الممكن على ما سبق ووجب اتصافه بذلك الوجوب ايضا وكذلك بوجوب الوجوب وكذلك حتى يترتب الوجوبات
والا لزم الجواز المذكور وهذه الشبهة يمكن اجراؤها في كثير من المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف
والوحدة والقدم والحدوث المعتبرة لك من الامور الاعتبارية التي يتكرر نوعها مثلا يقال اللوازم شيء شيئا
لزم لزومه ايضا وكذا لزوم لزومه وهكذا حتى يترتب اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم

والجواب

والجواب عن الجميع ان هذه السلسلة الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل يترتب سلسلتها ايضا بحسب اعتبار
العقل فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما يكشف على ما ينبغي بعد تمهيد مقدمة هي ان نسبة
البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته كما ان الناظر في المراة ربما يجعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من
الصور فيلاحظ بها تلك الصور قصدا بحيث يتمكن من اجراء الاحكام عليها ويكون المراة ح ملحوظة تبعا على انها آلة
لمشاهدة تلك الصور ومعرفة احوالها وليس للعقل بهذه الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المراة بصفا جوهرها ونحوها
وجهها المعتبرة الى غير ذلك من صفاتها وربما لاحظ المراة قصدا ووجه اليها باجراء الاحكام عليها كذلك البصيرة قد تجعل
بعض مدركاتها مراة لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبرنا الامكان ولاحظه من حيث انه حال للنسبة بين المهية والوجود
الامكان بهذا الاعتبار يعرف حال المهية والوجود كانه آلة للعقل في تعرف حالهما ومراة لمشاهدة تلك الحال
فلا يكون الامكان ح ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر
نسبته الى شيء بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتهما اعني المهية
والوجود فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل مدركاتها ملحوظة بالذات مقصودة في نفسها
اصالة كما اذا اعتبرنا الامكان ولاحظه من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه
الاول فلا ذات اصلا لما عرفت من ان العقل ح لا يقدر على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء
واذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظه مع ايقاع المهية وتعقل نسبة بينهما اعتبر وجوب اتصافها به باعتبار الوجوب
على هذا الوجه اعني على وجه يكون آلة للملاحظة حال المهية والامكان لا يفضي الى اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب
والمهية فلا يفضي الى التسلسل ثم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه من حيث انه مفهوم من المفهومات ولاحظ معه
ايضا المهية وتعقل النسبة بينهما لزمه اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والمهية فاعتبار الوجوب الآخر
يتوقف على تلك الملاحظات كما قررنا فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث يحقق هناك وجوب آخر ولا
شيء من هذه الملاحظات بضروري للعقل فله ان لا يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار
وعلى هذا الذي حققناه يعتبر حال التسلسل في ساير الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث
انه حال النسبة بين اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم فانه يلاحظ العقل باعتبار ملاحظتهما
الثاني من حيث انه من المفهومات فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار مقايسته الى اللازم والملزوم فلا تسلسل اصلا وان
اعتبره بالذات فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل ولاحظ احد المتلازمين وتعقل نسبة بينهما اعتبر
لزوما آخر بينهما فاعتبار اللزوم الآخر يتوقف على تلك الملاحظات الثلث التي لا شيء منها بضروري للعقل فا
لعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث يحقق هناك لزوم آخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت السلسلة
بانقطاعه قيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل فاذا لم يعتبره العقل لم يتحقق ذلك
العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك بينهما واذا امكن انفكاك اللزوم عن اللازم
امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما واجيب عنه بانا نعلم بالضرورة انه اذا كان بين
شيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا اهن فليس اللزومات موقوفا

اعتبارية بل حقيقية وتحقيق عن الاول بان الامر انه اذا لم يكن اللزوم الثاني امرا متحققا اي موجودا في نفس الامر لم يكن
الانفكاك بين اللزوم الاول وبعد الملازمين وامتاز الزوم مثلا لو لم يكن اللزوم الاول لازما في نفس الامر لاحد
المتلازمين وهو يتم فانه ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر فانه يلزم في الساليات
مبدأ المحمول كاللزوم مثلا اذا كان منتفيا في نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم منتفيا بها الانتفاء جزئه ولا
يلزم منه ان لا يصدق ذلك المحمول العدمي على شيء في نفس الامر او نصدق القضية الموجبة في نفس الامر على الاشياء
الموجودة فيها الا يرى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع صدق قولنا زيد اعمى في الخارج وكذا الاربعة اذا اخذت
في الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر وان لم يكن الزوجية متصورة معها وعن الثاني بان العرض وجهنا
لبيان ان اللزوم بين الامرين موجود من الموجودات في نفس الامر بل كونه لعدم الازمة الا كونه في نفس الامر وهو لا يستلزم
كون اللزوم امرا متحققا موجودا في نفس الامر لما بيناه واعلم ان هذا السؤال والجواب كليهما يجريان في جميع المفهومات
الاعتبارية المتسلسلة فيقال مثلا لو كان وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فاذا لم يعتبره
العقل لم يتحقق ولاعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان فيلزم جواز
زوال الامكان عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شيء ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان متحققا
وكذا وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف وان فرض انه لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا ذاهن ويجاب بان الامر انه اذا
لم يكن وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا في نفس الامر يلزم امكان زوال الامكان عن
وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس
انتفاء الحمل في نفس الامر والضروري لبيان ان وجوب الاتصاف موجود من الموجودات في نفس الامر بل كونه ماهية الممكن
واجبة الاتصاف بالامكان وعلى هذا القياس في سائر الامور الاعتبارية المتسلسلة اقول ويمكن تقرير الدليل
على وجه يسقط عنه الجواب فيقال لكل واحد من اللزومات المتسلسلة الغير المتناهية لازم في نفس الامر لاحد الامرين
اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة
ان كل لزوم لازم وان فرض انه لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا ذاهن واذا كان لزوم لازما في نفس الامر كان متحققا
فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت
المثبت له فاذا كان هذا الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر وانه كما يجب في الخارج كان
المثبت له موجودا في الخارج فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت
شيء له قطعا سواء كان ذلك الشيء وجوديا او عدميا نعم صدق القضية الموجبة المعدولة المحمول
تستدعي وجود موضوعها في الخارج وكذلك البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له
صفة في نفس الامر فاذا تحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما دفع مبدأ المحمول
في قضية صادقة في نفس الامر كذلك المدفوع موضوعا لتلك القضية وصحة الحمل في نفس الامر ان لم يقتض ثبوت
مبدأ المحمول وتحققه بحسب نفس الامر لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيلزم تحقق
جميع اللزومات الغير المتناهية في نفس الامر فيكون التسلسل في الامور المتحققة في نفس الامر لا في الامور الاعتبارية

المنقطعة

المنقطعة بانقطاع الاعتبار وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان
عقلي جواب عن استدلال من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن
مطابقا للخارج كان جهلا وكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان
موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي وقد مر ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس
الامر وهو عام لما في الخارج ولما في العقل فقد يكون صحة الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل اقول
فيه ما مر من الاشكال وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في العقل ويمكن الجواب عن الاستدلال باختيار
كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجودا في الخارج لما مر مرارا من ان انتفاء مبدأ
المحمول في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل الخارجي لكن السائل لم يلتفت اليه لكونه جدليا غير مطابق للواقع لما مر ان الحكم
بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن الانسان موجودا في الخارج فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود
الموضوع فيه وكان الاستاذ اراد هذا الكلام بعد قوله ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه
مقرونا بقوله والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق
لخفاء التصور غير قادح جواب دخل مقدر بيانه تجويز العقل بتجرد تصور طرفيه والنسبة وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح جواب دخل مقدر نقض
انا لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري
فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير الجواب ان الاولي قد يكون خفيا الخفاء في تصورات اطرافه لكونها
كسبيا واما لغفلة او لاسباب المقتضية لالتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت من ان الاستواء
نسبة طرفي الممكن اليه يعرف بالعقل بمجرد تقسيم المتصور الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان
الدال على امتناع ان يكون احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث تساوي
نسبة طرفيه اليه بالنظر الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الآخر الى مرجح ودخل البرهان
العقل بانه محتاج الى ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن اطرافه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة
بخلاف تصورات قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها حاضرة بكثرة الحصول في الاذهان فلذلك وقع
بينهما التفاوت فان العقل الى الوقوف اسبل واسرع وقد ورد عليه انه قد انكر احتياج الممكن الى المؤثر جماعة
كذي مقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولم يشتبه عليهم انه لو احتاج الممكن الى المؤثر
لامكن تاثيره فيه اذ لا مخلص لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه وجوده
مثلا الى مؤثر ان وجوده انما يحصل له من تاثيره لكن تاثيره فيه امر محال وذلك لوجوه الاول انه لو اتصف شيء
بالمؤثرية لكانت المؤثرية لكونها صفة محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر فيتحقق هناك مؤثرية اخرى
وننقل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب ان المؤثرية اعتبار عقلي فليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا
الى المؤثر ولا يحتاج ذلك في اتصاف شيء بالمؤثرية لما عرفت مرارا ان انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل
والاتصاف به كالاتصاف بالعمى الثاني ان التاثير اما حال الوجود الاثر وهو تحصيل الحاصل او حال العدم
وهو جمع بين النقيضين والجواب ان المؤثر يؤثر في الاثر من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث

هو معدوم حتى يلزم جمع بين النقيضين بل ان تأثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو هو وغيره نقيضه من الوجود
والعدم غاية الامران ان التأثير في زمان وجود الاثر وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه وانما
المحال هو التحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان التأثير اما في الماهية او في الوجود او في موصوفيتها
به والكل باطل اما في الماهية فلان الانسان مثلا لو كان انسانا بتأثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند وقوع
الشك في وجود المؤثر والتالي ظاهر البطلان وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فان الانسان
انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كان انسانية الانسان بتأثير المؤثر لما كان كذلك
ومما يقال ان الانسان لو كان انسانا بتأثير المؤثر لم يكن انسانا عند عدم المؤثر وسلب الشيء عن نفسه
ممتنع مع الاستغناء المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما فاذا ارتفع المؤثر في وقت او
دائما ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا ويكون صدقه السالبة الخارجية لعدم الموضوع
في الخارج وامثلة الوجود والموصوفية فلما مر انهما امران عدميان فلا يصلحان اثرا للوجود والجواب تأثير المؤثر
في الماهية ومعنى تأثيره فيها انه يجعلها موجودة لا ان يجعلها اياها تلك الماهية فانه غير معقول الصادر لا انفكاك
الكلام بين الماهية ونفسها لا يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة والاخرى مجعولة اليها وهذا معنى
قول الحكماء ان الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل على ما يحكى عن ابي علي انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان
يأكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل المشمش موجودا وقد يوجد في بعض النسخ ههنا قوله ويلحقه
وجوب لاحق وقد سبق هذا المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير
وقد شرحناه هناك فلا نعيده ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه لان استواء
نسبتهما اليه لكن العدم لا يصلح اثرا للشيء والجواب انا لا نقول ان العدم لا يصلح اثرا للشيء كيف وعدم الممكن
مستند الى عدم علته لانه لو جاز استناد العدم الى العدم كما ذكر لجاز استناد الوجود ايضا الى العدم
ولم يبق الحاجة الى وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات الصانع وايضا عدم المعلول عند عدم العلة مفتقر
واما ان عدمه معلل بعدمها او بامر ملازم لعدمها فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة بل لا بد
من دليل على ذلك لانا نقول هذا الكلام على السند الاخص مع انا نجيب عن الاول بان الضرورة تحكم بجواز
استناد العدم الى العدم وامتناع استناد الوجود الى العدم وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب
وجود المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب
عدمه على عدمها باستعمال الفاء كقولك عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعني عدم حركته المستند في
حركتها فكما ان استناد وجوده الى وجودها بديهي كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يكون عدمه
مستندا الى امر ملازم لعدمها لجاز ايضا ان يكون وجوده مستندا الى امر ملازم لوجودها وهذا ينافي البديهة فكذا
الضرورة هنا الكافية ومنها مكابرة خصوصا اذا كان العدمان حادثين والممكن الباقي مفتقر
الى المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار وهو الامكان اختلفوا في ان الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال
بقائه ام لا فذهب من قال العلة الافتقار هي الامكان وحده الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال البقاء

لان علة الحاجة هي الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها في وجوده حال البقاء فيوجد معلولها الذي هو الحاجة ومن
قال العلة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة الامكان بشرط الحدوث قال ان يكون الممكن
حال البقاء مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة وقد التزم جماعة منهم وتمسكوا ببقاء البناء بعد
البناء وقالوا لو ان العالم يحتاج الى الصانع في انه يخرج من العدم الى الوجود وبعد ان يخرج الى الوجود لو جاز العدم على
الصانع فلا يضر عدمه في وجود العالم ولما كان هذا امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل هي متجددة دائما
اما بتعاقب الامثال واما بتوارد الوجود على ما هو بعينه فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر
الاجسام وما يتركب منها اعني الجواهر الفردية فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة المحتاجة الى الصانع فهي محتاجة
اليه دائما والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب عن حل مقدر تقريره لو افتقر الممكن الباقي حال بقائه الى المؤثر لم
امكان تأثير المؤثر في الممكن الباقي لكنه ممتنع لان المؤثر ان افاد نفس الوجود الذي كان حاصلا قبل لزم تحصيل الحاصل
وان افاد امرا آخر متجددا لم يكن التأثير في الباقي بل في المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي فبهذا
فتأثير المؤثر في الممكن الباقي وذلك بان يجعله متصفا بالبقاء والتقييد بقولنا بهذا البقاء اشارة الى ان تجدد البقاء
للممكن الباقي ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل الحاصل بذلك التحصيل وقد عرفت انه ليس بمحال وتقرير
توضيحا لهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير من الاذهان فنقول ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه كما انه ليس
مقتضى ذاته لان استواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده من الازمنة
ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفي وجوده وعدمه لازم فحينئذ استحال اتصافه بالوجود في الزمان
الاول استحال اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث يستند الى المؤثر
كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة فالاول هو اتصافه بالوجود والثاني هو اتصافه بالبقاء فيحتاج في وجوده
ابتداء وفي بقائه يحتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه فحاجته اليه حال بقائه كحاجته اليه ابتداء فلو
فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى عن العالم في آن لم يبق موجود ويتبينك على تعقل ذلك اعتبار
بالاستضاءة بمقابلة الشمس فانه كلما احتجب عنها زال الضوء وما تمسكوا به من مثال البناء فهو مصادم بان الكلام
في العلة الموجدة وليس البناء موجدا للبناء في الحقيقة انما هو محرك يديه مثلا علة لحركات الآلات من الاخشاب
واللبنات وتلك الحركات علل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل
فاعلية هي غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضر عدمه شيئا منها ولهذا اي ولان الممكن الباقي
مفتقر الى المؤثر في بقائه جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر في بقائه
فاذا كان الازلي ليس له حال حدوث كالحادث الباقي فلا يحتاج الا في البقاء بخلاف الحادث الباقي فانه يحتاج الى
المؤثر في الحدوث ايضا لو امكن اي لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد
القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا
وجوده بعد ذلك ترجحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة
او لو امكن القديم الممكن وكان اثرا بما سيأتي من ان كل ممكن حادث فان قيل صفات الباري تعالى على رأي من عدها

المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار ويتعين الايجاب قلنا على رأي المعتزلة
الباري تعالى ليست زائدة على ذاته كما هو رأي الحكماء والمعتزلة ولا يمكن استناده الى المختار بمعنى انما تحتاج الى المؤثر بالايجاب
الموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد والقصد الى الايجاد متقدم عليه ضرورة
لعدم ما قصد ايجاده ولان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة وقد يجاب بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد
على الموجود فانهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل
قبل بل نقول اذا كان القصد كافيا في وجود المقصود كان مع المقصود زمانا واذا لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا
كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام الرازي استناده الى الموجب ايضا متمسكا بان تاثيره في القديم اما حال البقاء
فيلزم ايجاد الموجود واما حال العدم او حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه قديما هف وقد
عرفت جوابه ولا قديم اي لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى لما ثبت من القدم الذاتي لا يوصف به سوى ذات الله تعالى
لما ثبت من ادلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى قديمة او قديمة بالذات فمعناه
بذات الواجب يعني انها لا يفتقر الى غير الذات واما القدم الزماني فوصف به ذاته تعالى اتفاقا من الحكماء والملل
وصفاته الثمانية عند الاشاعرة ومن تبعهم وحدهم فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه وتعالى صفات موجودة قائمة بذاته
واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا عما سوى ذات الله ولم يقولوا بالصفات الزائدة
القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية
وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة هي علة للاربعة مميزة للذات هي الالهية
فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت
القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل
على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه المص بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت
ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان
يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في قوله ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض
اي لا يقتضي الوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش
في اللفظ غير الوجود الى الثبوت قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى
صفات ثلثا قديمة سموها اقانيم هي العلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته تعالى صفات سبعا
او اكثر والجواب انهم انما كفروا لانهم اثبتوها ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها
صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمنتقل بالاستقلال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من
الذوات القديمة هو الكفر دون اثبات الصفات القديمة لذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لقد
كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة كما يدل عليه قوله لا اثباتهم الهة ثلثة كما يدل عليه قوله وما من اله الا
اله واحد واما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى وصفاته مخلوق
وكل مخلوق حادث عندهم واما الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية بمادتها

وصفاتها من الصورة والضوء والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة متصلة من الازل الى الابد الا ان
كل حركة تفرض بجزء كانها فهي مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والاجسام العنصرية بهيولاها وبمطلق
الصورة من الجسمية والنوعية بما فيها النور والظلمة قالوا تولد العالم من امتزاجهما والحرنانيون منهم قدماء خمسة اثنان
منها حيان فاعلان هما الباري والنفس يعنون بالنفس ما يكون مبدا الحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد
منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان لا حيان ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء قالوا تعشقت النفس
بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وذهب الهند الى انه قديم
في الوجود قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته كما ذهب اليه
الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة والا لزم التسلسل يعني لو افتقر كل حادث الى مادة ومدة لزم
التسلسل لانهما ايضا حادثتان اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى فيفتقران ايضا الى مادة ومدة اخريين وننقل
الكلام اليهما حتى يتسلسل لا يقال معنى افتقار الحادث الى المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة عليه مع
عدمه الوجود فلو افترضت هي المدة لجزي بهذا الضعف وهكذا الى غير النهاية لزم وجود حوادث لا اول لها
كدورات الافلاك على راي الحكيم لا ترتب امور موجودة معا الى غير النهاية ولم يحصل التالي دون الاول لانا
نقول الاول ممتنع على راي المص وساير المتكلمين كما سيجيء في مبحث ابطال التسلسل وذهب الحكماء الى ان كل حادث
مسبوق بمدة ومادة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع
لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس اشرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس
بين وجود الشيء وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو بالزمان فاذن عدم الحادث في زمان سابق فثبت ان الحادث
مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما آخر من التقدم يسمونه تقدما بالذات كما سيجيء في المتن
وذكرنا هنا ان هذا القسم منبع لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين وعد ذلك منها وجها آخر وجود الحادث بعد ان
لم يكن له بعدية بالقياس الى القبلية ليست كقبلية الواحد على الاثنين التي قد يكون بهما ما هو قبل وما هو بعد
معا في حصول الوجود بل قبلية لا تجامع مع البعدية فلا بد لها من معروض يعرضه هي الذات وذلك لان
معروض القبلية ان عرضه القبلية لا بواسطة شيء آخر فذاك وان عرضه القبلية بواسطة شيء فذلك الشيء
هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولان الفاعل
لو تصور معا ويعد فيتعين ان يكون معروض القبلية امرا مغايرا لهما وهو الزمان اقول ان اراد بمعروض القبلية
بالذات ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نسلم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد به ما يكون
معروضا لها اولا وبالذات لا بواسطة امر آخر فلا نسلم انه لا يكون نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى لذاته
القبلية لا يكون بعد قلنا مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية وجعل ذلك وهو ان وجود الحادث بعد ان
لم يكن له قبل وذلك القبل كم متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة والنقصان
فان قبل زيد الى نوح مثلا اطول مما بدء منه الى موسى واما انه متصل فلانه يقبل الانقسام لا الى حد فان قبل
زيد الى نوح يمكن ان ينقسم ويقال القبل زيد الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى نوح وهكذا يمكن ان ينقسم قبل زيد الى عمرو

دفعة قبل الحد بعد ذلك الحد مثلا فرض البشر قبل عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزاءه لا تجتمع في الوجود فان كل جزء
يفرض منه فهو قبل بالقياس الى آخر قبلية لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد لان القبلية اضافة بين القبل والبعد
وكذا البعدية اضافة بينهما والمضافان يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول هما اضافتان عقليتان يجامع وجود
معروضاهما معا في العقل ولا يجامع وجود معروضاهما معا في الخارج فان قيل فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الآخر
مع البعد انما يكون في الوجود الخارجي فيلزم ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج
ينافي اتصاله اذ المتصل هو ما لا اجزاء له بالفعل ولهم يلزم ان يكون ذلك الامر المتصل الذي هو هوية الزمان ذا اجزاء
غير قابلة للانقسام اذ لو انقسم واحد منها الى جزئين لكان احدهما قبل والآخر بعد لما مر من ان اجزاءه لا تجتمع في
الوجود وكان لكل من القبل والبعد وجود في الخارج فكان جزئين ما فرضناه جزء واحدا هف وهذا مع انه
لا يقولون به يستلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان والحركة والمسافة امور متطابقة يستلزم انتهاء
الانقسام في واحد منها انتهاء الانقسام في الاخرين فيبطل الاصل الذي عليه مبنى قواعدهم لانا نقول عدم
اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها وجود خارجي فان السلب الخارجي لا يقتضي وجود
الموضوع في الخارج كما يقال العدم والوجود لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج لانا
نقول عدم اجتماع الاجزاء التي في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات اذ يصدق على جميع اقسام
المقدار من الجسم التعليمي والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا فانها لا اجزاء لها في الخارج حتى يجتمع في الوجود
الخارجي بل الجواب ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا اجزاء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو جزئ
العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا
بل كان احدهما متقدما والآخر متأخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم واندفع ايضا ما قيل من ان اجزاء
الزمان ان كانت متشابهة في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر لان الامور المتشابهة
في الماهية يجب تشاركها في اللوازم وان كانت متخالفة في الماهية كان كل جزء منها منفصلا بماهيته عن باقي الاجزاء
فكان اجزاؤه منفصلا بالفعل بعضها عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا من امور لا تقبل
الانقسام اصلا لان كل ما يفرض من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والفرض ان الاجزاء المتقدمة و
المتأخرة متخالفة بالماهية فينفصل بعضها عن بعض بالفعل وكل ما يمكن ان يفرض جزء منه كان منفصلا عن غيره
بالفعل فجميع الانقسامات التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام
اذ لو قبل شيء منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون
اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام ولو بالفرض ويلزم تركب الحركة والمسافة ايضا من اجزاء لا تتجزى لان ما
ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها للتأخر
واما المادة فيعنون بها ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولى له ان كان صورة او متعلقا له ان كان
نفسا وقد يعبر عن المادة بالمحل وحاصله ان الموضوع ومتعلق النفس مشتملان عليها فلان الحادث قبل وجوده
ممكن لامتناع الانقلاب والامكان وجودي لما سبق من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا محضا فيكون

عرضا فيستدعي محلا موجودا قبل وجود ذلك الحادث لامتناع قيام الشيء بنفسه ولا امر منفصلا عنه لا امر لا تعلق له بالشيء
الشيء اذ الامر المنفصل عنه بلا تعلق له به هو المعني بالمادة وما يتوهم من ان امكان الشيء صفة للفاعل على ان يكون قائما
بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه معلل بالامكان وعدمه فيقال انه مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه
ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والنقض بالممكن القديم كالمواد والمجردات لانها ممكنة
لا مادة لها مدفوع بان امكانها قائم بها اذ ليس لها حال قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي محلا غيرها
والجواب من وجهين الاول انا لا نسلم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور ولم لا يجوز ان يكون محل امكان
الحادث شيئا له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول والتدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون محله
جوهرا غير جسماني حالا في جوهر آخر كذلك ولم يقم دليل على امتناع ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني من علوم
العقول والنفوس وكيفياتها القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليس اجسام
ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ما زعموا على هذه القاعدة مثل ان العقول جميع كمالاتها
بالفعل الا ان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة والثاني انا نريد ان
الامكان الذاتي فلا نسلم انه وجودي وقد مر بيان فساد دليلهم وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نسلم انه كان
له قبل وجود ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور مقتضية لها الى
وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لما مر من تحقيق معنى الانقلاب فليتذكر وقد يقرر النقض من
الوجه وجهان احدهما ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس
الى الوجود والوجود اما بالذات واما بالعرض على ما سلف اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض فهو امكان
ان يوجد الشيء في شيء آخر كالبياض للجسم والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد له
شيء آخر واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان وجود شيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق
وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في
الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه على
التقدير يكون للحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير من موضوع او هيولى
او بدن فلا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة لذلك الشيء من الموضوعات
حتى يقوم به وهو محال لانه مضاف والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه ظاهر السقوط لانه موقوف على
كون الامكان موجودا في الخارج اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث الحادث به بذلك الحادث على تقدير
كونه قائما بنفسه ولو ثبت ذلك لسقط منع كون الامكان موجودا وتم الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفصيل
على ان امكان وجود شيء لغيره قائم به او متعلق انما يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل فلو كان معدوما
لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه قلنا امتناعه في زمان كونه معدوما وبشرط كونه معدوما مسلم لكنه
غير المبحث وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة
للحادث لا يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحوادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة

بالضرورة لما في التخلف من الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى
غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لاستحالة التسلسل ولان مجموعها ايضا حادث يفتقر الى شرط آخر حادث
فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع كالحركات و
الاوضاع الفلكية ويحصل بسببها للحادث حالات مقربة الى الفيضان عن العلة هي امكانات الاستعدادية
المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل هو نفس الحادث او امر متصل به قبل التقدم وهذا الوجه ايضا
ابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث من تعلق ارادته القديمة التي
شأنها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث فاسد لان الاقتران يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة كما
حالات موجودة في الخارج تحتاج الى محل موجود فيتم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة بتفاوت
مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر عقلي لا يتحقق له الاعتبار كيف وانها نسبة بين الحادث والفيضان عن العلة كما
بتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات ان كان
آلة لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فالحتجيه يمتنع عدمه لا نزاما واجب الذات وامتناع عدمه
ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة او بوسائط قديمة واياما كان يمتنع عدمه لوجوب دوام
المعلول بدوام علته التامة لاستحالة التخلف فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا الا ان نقول امتناع عدم الشيء
بالغير لا ينافي امكانه الذاتي فضلا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته
قديما ممتنع العدم وانما كان ذلك على رأي الفلاسفة وحيث صفات الواجب قديم تمام [illegible]
حدوث الاجسام زيادة كلام على هذا المقام

الفصل الثاني في الماهية ولواحقها كالوحدة والكثرة ونظائرها

وهي اي لفظ الماهية مشتقة عما هو اي الماهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو وتطلق
لفظة الماهية غالبا على الامر المعقول اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل
لفظة الماهية يدل على مفهوم الكلية التزاما ويطلق الذات والحقيقة غالبا عليها اي على الماهية مع اعتبار
الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه
الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينها والكل من ثواني المعقولات اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض
تعرض لما صدقت هي عليها من المعقولات الاولى في الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات ما صدقت عليه
الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي وحقيقة
كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة كالزوجية والفردية
والوجود والعدم والوحدة والكثرة الى غير ذلك من الاعتبارات على معنى ان الامور العارضة لحقيقة شيء
لا يكون نفس ذلك الشيء المعروض ولا داخلا في حقيقته والا اي وان لم يكن كل ما كانت نفس حقيقته معروضها
او داخلا فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلا فيها لما صدقت اي تلك الشيء المعروض
كالانسان مثلا هذا على ما ينافيها اي على ما ينافي تلك العوارض كالكثرة مثلا هنا المنافي للواحد
فان الانسان كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا ولو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلا فيها لم يكن

الكثير انسانا فالتنافي بين الكثرة والوحدة المعتبرة في مفهوم الانسان يكون الماهية مع كل منها في مقابلة ما مع ضده
فانه اذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل هناك انسان واحد مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة و
كذا الانسان الملحوظ مع الوجود يكون مقابلا للانسان الملحوظ مع العدم وهكذا واما اذا لوحظت الانسانية
ولم يلاحظ معها شيء من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا الانسانية محضة لا الانسان الواحد ولا الكثير
ولا الموجود ولا المعدوم لا بمعنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها تستحيل خلوها عن المتقابلات لا بد لها
من اتصافها بواحد من المتناقضين بل بمعنى انه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشيء من عوارضها
بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا آخر لم يكن ملحوظا في تلك الملاحظة فيظهر ان تلك العوارض ليست الماهية في حد
ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وهذا المعنى قوله وهي من حيث هي ليست الا
هي فلو سئل بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية اي في حد ذاتها هل هي شيء من تلك العوارض ام ليست
شيئا منها فالجواب السلب لكل شيء من تلك العوارض بتقديم حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجاب بان يقال
ان الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا شيء من الاشياء ولا يقال ان الانسان من حيث هو انسان ليس
بالف لان هذه الصيغة قد تكون للايجاب المعدول وح يصير المعنى الانسان من حيث هو انسان شيء هو اللاالف
ذلك غلط وانما قال بطرفي النقيض اذ هناك يستحق الجواب قطعا باختيار احد شقي الترديد واما اذا سئل با
لترديد بين الايجاب المحصل والمعدول كان يقال هل الانسان الف او لا الف فلا يستحق الجواب وان اجيب باختيار
شقي الترديد يعني اختيار لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته وكذا عرفت هذا فاعلم ان للماهية بالقياس الى تلك
العوارض اعتبارات ثلاثة احدها ان تؤخذ بشرط مقارنتها وتسمى الماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء وثانيها
بشرط ان لا يقارنها شيء من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا شيء وقد تؤخذ غير مشروطة لا بالمقارنة
ولا بعدمها وتسمى المطلقة والماهية لا بشرط شيء والمجردة والمخلوطة متباينتان مندرجتان تحت المطلقة
وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا الماهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلاثة فتمسك بذلك على تجويز كون الشيء
قسما من نفسه بناء على ان الماهية المطلقة نفس الماهية التي جعلت مورد القسمة ومنشأه الغفول عما اشرنا اليه
من ان القوم لما بينوا ان ماهية كل شيء مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات اشاروا الى ان للماهية بالقياس الى
تلك العوارض اعتبارات ثلاثة فمورد القسمة حال الماهية بالقياس الى عوارضها ثم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره باطل
قطعا لان قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له ولا بد ان يكون اخص منه مطلقا كما يقال من الحيوان مثلا ينقسم الى الابيض
والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهري لان حقيقة التقسيم ثم مشتركا فالواقع في التقسيم
هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض والاسود المطلقان فكانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض او ما حيوان
اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مطلقا من الحيوان فاذا تقرر ان بين تلك الاعتبارات واحكامها
فنقول وقد تؤخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها الاشارة الى الماهية المجردة لكن لا دخل في اداء هذا الغرض بحث
اليها شيء لكان زائدا ولا يكون معقولا على ذلك المجموع وذلك لان الماهية المحذوف عنها ما عداها بعينها هو الماهية
بشرط لا شيء من غير حاجة الى اعتبار قيد زائد بعد ملاحظة تخليط بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء

الجوابه الماهية اذا قيس بعضها مع بعض فلها ايضا اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا قد يوخذ تارة بشرط شىء فيكون نوع
من انواعه وتارة بشرط لا شىء فيكون جزء له وتارة لا بشرط شىء فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه فيهما بشرط شىء
ان يوخذ بشرط انه شىء كان كما في اصطلاح والكتاب مثلا بل معناه بشرط ان يدخل فيه ما من شانه ان يدخل فيه
وبحصله وبيانه ان الحيوانية مبهمة لا يتعين ولا يتحصل الا بفصل ينضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه ويكون
ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انه متحصل ومتعين فانا اخذ من حيث يدخل فيه ما يحصله ويعينه قبل الوجود
بشرط شىء وبذلك يتحد الجنس بشرط شىء هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل
عين الفرس وليس معنى اخذه فيهما بشرط لا شىء انه يكون مجردا عن كل شىء على ما ذكر في الماهية المجردة بل معناه ان
يوخذ من حيث انه قد انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما
جزء له وجزء الشىء من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذ
قيل الحيوان بشرط لا شىء جزء ومادة لما تركب منه وغير محمول عليه فلا بد في هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ شىء معه
في الاول على اخذه بشرط شىء يوخذ ذلك الشىء معه من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه بشرط
لا شىء يوخذ معه ذلك الشىء من حيث هو زائد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شىء فهو ان يعتبر من حيث
هو من غير ان يعتبر معه شىء اخر لا يوخذ معه شىء من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه منضم اليه بل يوخذ
من حيث هو فيكون صالحا للكل والحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك
حال الناطق وكذا حال غيرهما من الاجزاء المحمولة للماهيات واذا تحققت ما تلوناه تبين لك ان قوله وقد يوخذ فاعلها اما
هو معنى الماهية بشرط لا شىء بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليها الخ هو معناها بالاصطلاح الثاني وقد
الاصطلاحين بون بعيد لان المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور فيها هو الانضمام فرضا لانا نقول
لم يرد انه يجرد الفرض بمعنى عن الانضمام اذ لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار الانضمام لا بواحد لا يجعل
قوله وقد يوخذ فاعلها على المعنى الثاني ولا يجعل قوله بحيث لو انضم الخ بيانا له وكيف وقد قال ابن سينا ان الماهية قد
توخذ بشرط لا شىء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه
ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستلزم
قوله ولا توجد الا في الاذهان لان الماهية بشرط لا شىء بالمعنى الثاني لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا
وخارجا كما لا خلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص
فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة انما الخلاف في امكان وجودها ذهنا فمن بعضهم يمتنع وجودها
في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الذهنية وقال بعضهم يجوز في الذهن اذا قيدت بالتجرد
عن العوارض الخارجية لان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية
ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود
المجردة في الخارج لان الكون في الخارج ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه في بحث الوجود
وان اراد بالعوارض الخارجية ما يكون عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنية ما يحصلها الذهن قيدا فيها

واعتبر عروضها لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من
العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما اختاره المصنف لان الذهن يمكنه تصور كل شىء حتى عدم نفسه ولا يحجر التصور
اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها مفردة عنها وان لم تكن في الواقع
كذلك وان كان بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا ترى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا
حكم على شىء الا بعد تصوره فاندفع ما قيل من ان الكون في الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض
فلم تكن مجردة لان ذلك الاقتران انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور
والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر غاية الامر انه يلزم ان يكون تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الوجود
الذهني والتصور ولا فساد فيه وذلك كما ان المعدوم مطلقا يتصوره الذهن فيصير موجودا بحسب نفس الامر مع انه معدوم
بحسب الفرض والتعقل من غير مفسدة وقد تقدم تحقيق ذلك مرارا واعترض بان حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن
من الماهيات فهو مخلوطة بحسب نفس الامر وليست مجردة الا ان العقل يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا
عبرة بما لا يطابقه فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في
الذهن وذلك مدعاهم واجيب بانه لا معنى المجرد الا ما اعتبره العقل كذلك وقد بانه لا يمتنع وجوده في الخارج
ايضا بان يكون مقرونا بالعوارض والتشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون
في نفسه مقرونا بشىء من العوارض امتنع وجوده في الخارج ايضا والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز
وجوده فيهما اقول وايضا اذا كان معنى المجرد ما ذكره المجيب لا يصح قوله ان الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الفرض
لان تلك الماهية على هذا التفسير للمجرد تكون مجردة بحسب نفس الامر وينهدم بنيان التحقيق الذي ذكره اقول في الجواب
انه لا معنى للموجود في الذهن الا ما تصوره العقل اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع ام لا فنختار انه يوجد في
ان المجرد قد يكون متصورا للعقل مفروضا له واما ان ذلك الفرض مطابق للواقع فهو لا يتعين بل نعترف انه غير
الواقع ثم قال وقد توخذ لا بشرط شىء اشارة الى الماهية المطلقة وهو كلي طبيعي المفهوم ان نفس تصوره عن وقوع
فيه فهو الجزئي كزيد وهذا الفرس وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فان له مفهوما مشتركا بين افراده اي يعني بكل واحد
منها انه هو وانما قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي من حد الجزئي ويدخله حد الكلي كمفهوم واجب الوجود
اذ لو قيل الجزئي ما امتنع فيه الشركة بقياد منه الامتناع بحسب نفس الامر قيل الكلية اذ اعتبرت بالاشتراك امتنع عروضها
في الخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز
كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية
دون الذات الواحدة النوعية او الجنسية وقال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها
وهي في كل فرد منها معروضة للتشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض حتى يلزم
اشتراك التشخص الواحد بعينه امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود في
الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه فيهتم فلو كانت
الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك

فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية
ايضا فان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها الا بمعنى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا
يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة نعم يعرض الصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة
الصورة الذهنية مناسبة مخصوصة لا تكون لساير الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر
ليس لذلك الاثر بعينه الاثر الذي يحصل فيها اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة الكثيرين انه لا يحصل من تعقل
كل واحد منها اثر متجدد فانا اذا ابصرنا زيدا وجردناه عن مخصصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة
عن اللواحق واذا ابصرنا بعد ذلك عمرا وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الرؤية كان الحاصل
تلك الصورة من عمرو دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه من خواتم منقشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها
شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم آخر لم يتاثر الشمعة بنقش آخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب
عليها اولا لكان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه لا غير كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد
الكثيرين كان كل واحد منها مطابق لتلك الصورة وما يطابقها تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون
بين بين فكل واحد منهما يجب ان يكون كليا الا انا نقول ان الكلية هي مطابقة الصور العقلية لامور كثيرة لا المطابقة
مطلقا ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية
للارتباط بغيرها وكان هذا المعنى معتبرا في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصور العقلية للامور المتكثرة سواء كانت
خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد
من الطايفة الذين تصوروه مطابقة لباقي الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء
واحد متطابقة فيلزم ان يكون تلك الصورة كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لكثيرين هي ظل
لها ومقتضى لارتباطها بها فان الصور الادراكية تكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن
البين ان الصور الحاصلة في اذهان تلك الطايفة ليس بعضها فرعا لبعضها بل كلها اظلال لامر واحد خارجي
هو زيد الى هنا كلامه وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يمكن عروضها للامور الخارجية
لامتناع اتصاف ذات واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل واحدة منها صورة جزئية في نفس
جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هي تعرض للصور العقلية كما بينه اقول فساده ظاهر لان الظاهر
بانهم قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فعروض الكلية هو للمعلوم دون الصور العقلية التي هي علوم ودون الموجودات
الخارجية التي هي اشخاص فانا اذا ابصرنا زيدا مثلا وحصل في اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور ثلاثة
زيد وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا يتصف
بالكلية لانها صورة جزئية في نفس جزئية كما اعترف به هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير صورته العقلية لانه
معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بين الكثيرين بمعنى حمله عليهما
ايجابا فظهر ان امتناع عروض الاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا للصور العقلية لا يدل على عدم صحة
تفسير الكلية بالاشتراك وانما كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدى هاتين وليس كذلك وما ذكره من ان

الكلية

الكلية بمعنى المطابقة تعرض للصور العقلية مع انها صور جزئية في نفس جزئية فيلزم ان يكون امر واحد بجهة
واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين وذلك مما لا يقول به احد ولو استدل على
عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن
عروضها لتلك الصور لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان نحوا موجودة في الخارج على ان معنى ما صدق عليه
اعني الشخص موجود في الخارج على ما هو التحقيق من مذهب من قال بوجود الطبايع في الاعيان ووجوده من الاشخاص لان
الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة الماهية الى التشخص نسبة الجنس الى الفصل هذا وقد استدل على وجود
الماهية لا بشرط شيء بانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج
وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واعترض عليه بانا لا نسلم ان الحيوان جزء له في الخارج نعم هو بل هو
وان اريد انه جزء في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج
الا يرى ان العمى جزء هذا الاعمى الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف
اليه هذا الكلام مما يلايم مجال الماهية لا بشرط شيء بالاصطلاح الاخر الذي سيذكره والكلية العارضة للماهية
يقال لها كلي منطقي لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان ينظر الى طبيعة من الطبايع ويقال
للمركب من المعروض والعارض كلي عقلي وهما اي الكلي المنطقي والعقلي ذهنيان يعني من المعقولات الثانية اما الكلي
المنطقي فقد سبق بيان ذلك فيه واما الكلي العقلي فلتركبه منه فهذه يعني الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي اعتبارات
ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء
وهما موجودان ضرورة دعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة ظاهرة فان وجود الانسان والشجر والبيت
وامثالها من المركبات ضروري وكذلك تركيبها ايضا معلوم بالضرورة واما وجود الماهية البسيطة فدعوى الضرورة
فيه محل تامل وقد يستدل عليه بان المركب لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسيط لان كل كثرة وان كانت غير
متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدؤها فلو انتفى الواحد انتفى الكثير لانتفاء مبدئه لا يقال الاحاد ان اريد بها
ما هو واحد وحدة حقيقية فقولك لا بد فيها من الواحد ممنوع لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من
الاحاد كل واحد منها مركب من آحاد اخر وكذلك وهكذا الى غير النهاية وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي
والاعتباري فذلك مسلم لكن لا يجديك نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والسند ما مر لانا نقول
لا معنى للكثرة في الحقيقة الا ما يتالف من الآحاد الحقيقية واما الواحد المركب مما لا ينتهي فانه وان جاز ان
يعتبر جزءا للكثرة لكنه في الحقيقة كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الآحاد الاعتبارية مركبة من كثرات
في الحقيقة فلا بد هناك من آحاد حقيقية والا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك آحاد اصلا
ثم البساطة والتركيب وصفاهما اعني البساطة والتركيب اعتباريان لا وجود لهما في الخارج متنافيان لا يصدقان على شيء
اصلا ولا يرتفعان لان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان تقابل السلب والايجاب وقد يتضايفان
يعني قد يفسران على وجه يكونان متضايفين فان البساطة قد يطلق على كون شيء جزءا من شيء آخر والتركيب على
كون شيء كلا لشيء آخر فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى يعني ان البسيط والمركب الاضافيين

اذا اعتبر اوقيسا الى جاعل من البسيط والمركب الحقيقي بين البسيط بالبسيط والمركب بالمركب بمعنى كما ان العموم

والخصوص لئلا يكون البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب

منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون جزء شيء ذا اجزاء على عكس النسبة

بين المركبين الاضافي والحقيقي فان المركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي

وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون

بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من شيء اصلا فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزءا البتة

والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك تحكم قطعا بل

النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي

بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء مركب آخر كالجسم للحيوان وبين

المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافة اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون لجزئه فيكون

مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب اضافي بالقياس

الى الجزء فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز انه لا يعتبر الحقيقي الاضافة الى الجزء فيكون اعم مطلقا من الاضافي

وكما يتحقق الحاجة في المركب الى جاعل فكذلك في البسيط يتحقق الحاجة الى جاعل اختلفوا في ان الماهيات الممكنة

هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال ثلاثة الاول ما اختاره المص وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل

سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المصحح الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلها

محتاجة الى جعل الجاعل والاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل اي تاثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلا

يقال الماهيات الممكنات مجعولة بجعل الجاعل دون وجودها الثاني انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة

اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء

عن نفسه ممتنع والجواب ما قد سبق من ان الاثر استحالته فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه انما الممتنع هو

الايجاب المعدول وحاصله انه عند عدم الجعل ينتفي الماهية الانسانية عن الخارج ولنا فلا يصدق عليها حكم

ايجابي بل يصدق عليها سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لانها تتقرر في الخارج مع

اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والحق هو الثاني لا الاول الثالث ان المركبة مجعولة

بخلاف البسيط اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه

فرع الامكان لكن الامكان نسبة تقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط

بسيطا هف والجواب ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى يقتضي اثنينية فيها قال

صاحب المواقف هذه المسألة من المداحض ونحن نثبت اقدامك باشارة خفية الى تحرير محل النزاع ومنشأ

المذاهب هو ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني والوا عوارض الماهيات ثلثة اقسام قسم يلحق الماهيات من حيث

هي اي مع قطع النظر عن وجودها كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار وجودها الخارجي كالتناهي للجسم وقسم

يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي يسمى معقولا ثانيا كالذاتية والعرضية فتنبهوا بقولهم ان

المهيات

المهيات غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهيات وارادوا بالمجعولية الاحتياج الى

الفاعل وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا او جزءا او غير ذلك فالحق ان الماهية

المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فانها الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها يلحقها لنفسها من حيث

هو هو مع قطع النظر عن وجودها الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج

اللازم للماهية وان اشتركا في الاحتياج اللازم للوجود وهذا المراد بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئا

ان الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا

الذي كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهيات كلها بسيطها ومركبها مجعولة وقد ارادوا ان الاحتياج عارض لها

اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود وهذا الذي كلام صحيح لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه بعد لان

البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جارية كثير من لواحقها فليس

تخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فايدة وفيه ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك

محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا لها وحيث كانت

متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به عينيا او ذهنيا وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود

الخارجي كان الكلام صحيحا والتنبيه متكلفا وابعد من ذلك ما قال الامام الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة

ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان معنى

قولهم ان الماهيات ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجودها فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها

مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما

مجعولا للآخر وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود

بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصابغ مثلا اذا صبغ

ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه

ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة

مجعولة وهذا المعنى لا ينبغي ان يتنازع فيه ولا منافاة بين المجعولية ونفي عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه ولا بين

اثباتها لها بما عينا آنفا فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن

ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى

جعل الماهية نفسها منتفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان اراد كما هو الظاهر

من كلامهم ان ماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار

لها حاجة الى جاعل يجعلها في نفسها بضم بعض اجزائها الى البعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط

والمركب معنا وكان نفي ثبوت المجعولية بحسب الوجود ونفي المجعولية بحسب الماهية وما يراد بان المركب مجعول

في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا الفرق صوابا بلا ريبة وتقول اي ان قولهم ان الامكان

لا يعرض البسيط لم يرد به الامكان بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في الماهيات الممكنة دون

الواجب والممتنع وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لانتفى عنه الوجوب والامتناع ايضا لانه لا فرق بين الامكان
بل الاول واليه حاجة في هذا انه كما في المركب وح يندفع الجواب عنه بما ذكر من انه رفع الامكان للبسيط لا يقتضي الحجة
في هذا انتهى كلامه واقول لا يخفى على المتامل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين اعني نفي الحاجة مطلقا او
اثباتها مطلقا كلام حق لا شبهة فيه وقد اسلفناه بعينه في بحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره
فيه ذلك البعد الذي كان تقدم بيانه اذ محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم ماهية المركب دون البسيط فانها
بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهية فليتامل وهما اي البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما اي لا يفتقران في
تقومهما الى محل يقومان به لان لهما قياما بانفسهما كما ان لهما قياما حقيقيا بغيرهما وقد يفتقران في تقومهما الى
الى المحل فهذه اربعة اقسام بسيط قائم بنفسه كالواجب وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم بنفسه
كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد والمركب مركب مما يتقدم وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج بمعنى ان
اجزاء الماهية تتقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فان وجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدار
والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن مفتقر الى وجودهما فيه وبحسب العدم بين ايضا فان عدم البيت في الخارج
يفتقر الى عدم الجدار او السقف فيه وكذا عدمه في الذهن مفتقر الى عدم احدهما فيه لكن بين التقدمين اعني تقدم
الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود
يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى شيء ما من الاجزاء فان وجود البيت
مفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما ايا ما كان وثانيهما ان التقدم بحسب الوجود
تقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية فان وجود كل من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت
وعدم احدهما ايا ما كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان يكون لشيء واحد بعينه وهو عدم هذا البيت
المعين مثلا علل تامة بعدد اجزائه اذ عدم الجدار علة لما ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة
تامة له وهم قد صرحوا باستحالة توارد علل تامة على معلول واحد بالشخص قلنا البرهان انما دل على ان الواحد
بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة او متعاقبة الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان
على استحالتها ثم ان كل واحد من عدم الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعدام الاخر فاذا
عدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم في ذلك الزمان ولا قبله جزء آخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة
لعدم المركب فاذا عدم جزء آخر منه في زمان لم يكن شيء من هذين العدمين علة لعدم المركب لفقدان الشرط بل
مجموعهما علة تامة له بشرط تقدمه زمانا على اعدام اجزاء الاخر فهذه علل تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن
اجتماعها فظهر من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم جزء آخر بعده وهذا الاشكال
لا يختص بالعلل الاجزاء بل يجري في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم القابل وعدم الغاية وعدم
الشرط فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول وجواب التفصي ما نبهت عليه وهو اي تقدم الاجزاء على
الماهية علة الغنى للاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد وان يتحقق الجزء
اولا فاستحال ان يتحقق الكل احتياج الى سبب جديد يحققه لامتناع تحصيل الحاصل فباعتبار الذهن

وباعتبار

وباعتبار الخارج معنى ان القياس عن السبب الجديد ان معنى الجزء بحسب الوجود الذهني يعني الجزء بين الثبوت لمن
اعتبر بحسب الوجود الخارجي يعني الغنى بحصول الجزء خواص ثلث واحدها وهو التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي
مشتركة اي خاصة مساوية للجزء فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على آخر فهو جزء له فان قيل ان اريد
بهذا التقدم التقدم في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا تميز له
في الوجود الخارجي الا ممتنع الحمل وان اريد به ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود
الخارجي على ما ذكره العلة الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت
الذهن فهذه الخاصة لا تكون مساوية للجزء لصدقها على العلة الفاعلية ايضا اقول الظاهر ان مرادهم الاول على ما
صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين جميعا ان كان بينهما مغايرة في الوجودين وبيانها
ذلك ان الجزء لا يبعد ان يكون مغايرا للكل بحسب التعقل والوجود الذهني فان كان مغايرا له بحسب الوجود الخارجي
ايضا وذلك اذا كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين جميعا كما ذكرنا في مثال البيت وان لم يكن مغايرا
له بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور له تقدم بحسب
الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل
في الخارج وجب ان يكون متقدما عليه في الوجود الخارجي فهذا المعنى من التقدم بحسب الوجودين على تقدير
المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا يوجد في العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية للشيء ان كانت علة له في
الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت علة له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي فان قيل
لنا ان نختار ان مرادهم المعنى الثاني اعني ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والخارجي بالخارجي ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية
للشيء لانه لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني اذ كانت علة له في الوجود الذهني فان الفاعل لوجود
الصور في الاذهان هو المبدأ الفياض ومقدمات الدليل انما هي معدات لفيضانها منه وقد يحصل لنا معلومات
كثيرة ولا يخطر ببالنا المبدأ الفياض قلنا له ان يعود ويورد النقض بالعلة المعدة اذ يصدق عليها انها متقدمة
بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة بحسب الوجود الخارجي وتقدمها بالوجود الذهني ان كانت علة معدة
بحسب الوجود الذهني كمقدمات الدليل والثنتان الاخريان اي الغنى بحصول الجزء خاصتان اخريان تتفرعان على الخاصة الاولى
فان الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني والخارجي لزم من الاول اعني من تقدمه بحسب الوجود
الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق بمعنى انه يجزم العقل بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف على ما اخطر الوسط
واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما ومن الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود
الخارجي الاستغناء عن الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر
الى سبب جديد فظهر ان للجزء خواص ثلث الاولى التقدم بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية لا تصدق على
شيء من العوارض الثانية الاستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد
اخطار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة
بالمعنى الاعم اذا اشترط اخطارهما او الاخص ان اكتفى بتصور الماهية الثالثة الاستغناء عن الواسطة في الثبوت

وهي ايضا اضافية لصدقها على لوازم الماهية سواء كان الجزم يحتاج فيها الى وسط كتساوي الزوايا الثلاث
للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لكنه يفتقر بيانه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام بمتساويين
للاربعة ثم التركيب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في
الحقيقة وربما يضع بازائها اسما كالعشرة من الآحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء
الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فغلط لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم
قطعا وان اريد عدم الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية
للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية بمحض اعتبار العقل لا تحقق
لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد فلو انتفى جزء منها لم يكن تلك الهيئات موجودات
خارجية لان ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف المركبات الحقيقية فان لها صورة
اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث منها على معنى انها مزاج كما في المعجون بل صورة نوعية هي
منشأ الآثار العجيبة كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف يكون جزءا من المعجون
والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة في تركب جوهر من جزئين احدهما جوهر والآخر عرض قائم به لا الجوهر
الذي هو جزؤه وانما المستحيل ان يتركب الجوهر من عرض قائم بذلك الجوهر لانه يكون متأخرا عنه وما يكون جزءا
للشيء يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة الموجودات حقيقة واحدة وحدة
حقيقية مختصة باللوازم والآثار ولا بد في هذا المركب من حاجة ما لبعض الاجزاء الى البعض اذ لو استغنى كل
من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم
الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح لا للاستدلال به فانه ربما خفي التصديق البديهي لخفاء في تصورات اطرافه وتلك الحاجة
قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية وما يقوم بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية
فان الصور محتاج الى تلك المواد من غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد لئلا يلزم الدور وهذا
معنى قوله ولا يمكن شمولها اي شمول الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كما يحتاج الهيولى
الى الصورة من جهة البقاء ويحتاج الصورة الى الهيولى من جهة التشخص ثم هي اي اجزاء الماهية قد يتميز في الخارج بان
يكون لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الآخر فهي بالضرورة يكون متميزة في الذهن ايضا
وهذه الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض مواطاة وقد يتميز في الذهن فقط دون الخارج
وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية تركب الماهية من الاجزاء المحمولة فاختلفوا على مذاهب
اربعة بحسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان تكون صور الامور متعددة او لامر واحد وعلى
الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة وعلى الثاني اما ان يكون تلك
الصور مأخوذة من امور متعددة بحسب الخارج او لا فهذه احتمالات اربعة قد اتخذ كل واحد منها مذهبا
الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجود واحد وهذا هو القول بان
الاجزاء المحمولة تغاير المركب بحسب الماهية لا بحسب الوجود ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك

الامور

الامور لزم حلول الشيء الواحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال
ثم الاحتمال الثاني ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء
المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وهوية ورد بان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وكذا حمل
بعضها على بعض فان المتغايرين بحسب الوجود الخارجي وان فرض بينهما اتحاد ما لم يمكن ان يقال احدهما هو الآخر
او يقال المجموع منهما هو هذا الواحد او ان الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل
من انهما لما التأمت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا لاجل الاتحاد
الثالث ان يكون تلك الاجزاء صور الامر واحد لكن كانت مأخوذة من امور متعددة بحسب الخارج وهذا قول من قال
انه لا معنى للمركب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد حصل له معان بعضها سابق وبعضها لاحق لما
مفهومات صادقة عليه بحيث هو هو بحيث يصير باعتبار حصولها شيئا مخصوصا ذا ماهية مخصوصة ممتازة عن سائر الاشياء
بالماهية واللوازم والمأخوذة من السابقات هي الذاتيات وبها صارت تلك الماهية تلك الماهية لعل المراد بهذا النوع
من الماهية سوى ان يكون شيئا قد حصل له معان بعضها صفات لا توجد بدونها والمأخوذة من التوابع هي العرضيات
اذ ليس لها مدخل في نفس الماهية بل انما حصلت بالعرض كما يحصل للانسان عدة من المعاني كالابعاد الثلاثة والحركة
بالارادة والنطق وهو مستتبع معا آخر كالابعاد الثلاثة والتحيز والنمو والتغير والحس والانتقال والتعقل والتعجب والضحك
والجوع وقابلية الصناعات فصار بها جوهرا جسمانيا ناميا حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فضلا
متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي العرضيات ويرد على هذا القائل انه يبطل بهذا التحقيق
امتياز الذاتيات عن العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة ويقرب منه ما قالوا من ان الجنس والفصل قد يكونان
مأخوذين من اجزاء خارجية ولذلك حكموا بان اجناس الاجسام وفصولها مأخوذة من موادها وصورها فان
الحيوان مأخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك المعاني الحاصلة للشيء المشتقة
لما لو اخذ ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متغايرة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه مواطاة
ولا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات له لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب ضرورة
خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له اولا لان لزم ان يدخل في الماهية ما هو
خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لا يكون ذاتيات له لانه
على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا قال بعض المحققين اقول ويستفاد منه ان الاجزاء المحمولة لا يكون مفهوم
المشتقات لان مأخذ الاشتقاق اذا كان خارجا عن ماهية المركبات فظاهر والا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة
مأخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق اعني المركب فالنسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق لاشتماله
عليها الاحتمال الرابع ان يكون تلك الاجزاء صورا لشيء واحد وهو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه
باعتبارات شتى هذه الصور المختلفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا
وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينها الا في الذهن وهو المختار عند المحققين
ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج

وقد عرفت جوابه هناك وإذا اعتبر عروض العموم ومضايقته بمعنى الخصوص لأجزاء الماهية وعدم عروضهما لها فقد
تغايرا وقد يتداخل بمعنى ينقسم تلك الأجزاء إلى متباينة لا يكون بينها عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه وإلى متداخلة
بينها عموم وخصوص والمص لم يعتبر المتساوية بناء على أن تركب الماهية الحقيقية من أمرين متساويين عنده غير ما يجيء ولا
يلزم إدراج المتساوية في المتباينة وفيه بعد ومنهم من أدرجها في المتداخلة حيث قال الأجزاء قد تتداخل بأن يكون
بينها تصادق بالمساواة أو العموم مطلقا أو من وجه وقد تتباين بأن لا يكون بينها تصادق أصلا والمشهور أن في
المتداخلة ما يكون بعضها أعم من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج إلى أن يجعل قسما ثالثا أو تقسم الأجزاء إلى
متصادقة ومتباينة ثم تقسم المتصادقة إلى متداخلة ومتساوية وقد توجد الأجزاء المتداخلة لا الأجزاء معا أي
مواد وقد توجد محمولة قد استوفينا الكلام في بيان هذين الاعتبارين فلا نعيده وإنما أرجعنا الضمير إلى الأجزاء
المتداخلة لا الأجزاء مطلقا لأن هذين الاعتبارين إنما يجريان في الأجزاء المحمولة على ما أشرنا إليه في صدر ذلك البحث
ولعل المص إنما أخر ذكر المتداخلة عن المتباينة مع أنه لا إشكال في تقديمها عليها إشارة إلى ذلك فبعض محمولها أي
للأجزاء المحمولة الجنسية والفصلية أي بمعنى أن الأجزاء المحمولة إما أجناس أو فصول بمعنى منع الخلو لأن الجزء المحمول
إن كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية وما يجانسها في الحقيقة كان جنسا وإلا كان فصلا لاستحالة أن يكون
جزءا لجميع الماهيات لمكان البسائط فهو مميز الماهية عن بعضها ولا نعني بالفصل شيئا ما يكون ذاتيا مميزا للماهية في
الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلهما واحدا لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر لم يكن أحدهما
محمولا على الآخر ولا على الماهية المركبة منهما حملا بالمواطاة والجنس كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة و
هو علة الجنس والفصل إذا انتسبا إلى المادة والصورة كان الجنس كالمادة في أن الشيء أي المركب حاصل معها بالقوة
والفصل كالصورة في أن الشيء المركب حاصل معها بالفعل والفصل علة والجنس معلول على معنى أن الطبيعة الجنسية
إذا حصلت في العقل كانت أمرا مبهما مترددا بين أشياء متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت
غير منطبقة على تمام حقيقة واحد منها فإذا انضم إليها الفصل تعينت وزال عنها الإبهام والتردد وانطبقت
على تمام حقيقة واحدة من تلك الأشياء فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الإبهام و
أعني الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعليه أنه بهذا
بديهية بعد تعقل طبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن
وإلا لم يعقل الجنس إلا مع فصل ما وكذا توهم كونه علة للوجود في الخارج وإلا لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل
بالمواطاة ثم ما لا جنس له لا فصل له بناء على امتناع تركب الماهية من أمرين متساويين فلو تركب الماهية من جزئين
كان أحدهما أعم وهو الجنس والآخر أخص وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون له فصل وفيه بحث
سيجيء بيانه قال الشيخ في الشفا الكلي إما ذاتي أو عرضي والذاتي إما أن يدل على الماهية أو لا فإن دل على الماهية
فإما أن يدل على الماهية المتفقة أفرادها وهو النوع أو المختلفة أفرادها وهو الجنس وإن لم يدل فلا يكون أعم الذاتيات
وإلا لدل على الماهية المشتركة بل يكون أخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الأعم فيكون فصلا ثم رسم
الفصل في الشفا بأنه المقول على النوع في جواب أي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر قبله أنه ليس من الفصول

اشارة

القوى

القوى مما لا يقسم وقال في الإشارات إشارة إلى الفصل وأما الذاتي الذي لم يصطلح أن يقع على الكثرة التي كل منه
بالقياس إليها في جواب ما هو فلا شك أنه يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود أو في جنس تام ثم رسم الفصل
في الإشارات بما هو أعم مما في الشفا حيث قال ترسم بأنه كلي يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره وقال بعض
المحققين كلام الشفا مبني على امتناع تركب الماهية من أمرين متساويين وإلا فلا قرار أنه لو لم يكن أعم الذاتيات لكان
أخص منه إما أولا فظاهر إذ لا يكون تمام الذاتي الأعم كما إذا تركب من أمرين متساويين فقط وأما ثانيا فلجواز أن يكون
مساويا للأعم وأيضا فيكون كل من الأمرين المتساويين فصلا فلا يصح في تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام
الإشارات مبني على جواز تركب الماهية من أمرين متساويين فإذا كان الذاتي مساويا لأعم الذاتيات أو لم يكن هناك
ذاتي أعم كان مميزا لها عن مشاركاتها في الوجود لا في الجنس فكان فصلا بمقتضى تعريفه المذكور في الإشارات دون ما لم
يقيد بقوله من جنسه فإذا كان أخص منه كان مميزا عن مشاركاتها في الجنس وقال المص في الإشارات الفصل ما يكون
خاصا بالجنس كالحساس للجسم النامي مثلا فإنه لا يوجد بغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير
الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فإن الجنس إنما يتحصل ويتقوم به نوعا وذلك النوع إنما يمتاز
بذلك الفصل إما على التقدير الأول فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فإن الإنسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه
في الوجود إذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركه في الوجود أو في
الوجود وجنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن تبعه إلى أن الذاتي الذي لا يصلح للجواب عن ما هو لا يجوز أن يكون
أعم الذاتيات فهو إما مساو له أو أخص منه والمساوي له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه في الوجود والأخص منه هو
ما يصلح لتمييزه عما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي يعمهما وزعم على ذلك تجويز تركب أعم الذاتيات الذي هو الجنس
العالي من أمرين متساويين له ولا يكون واحد منهما جنسا بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا
التي بنوا عليها وفيما ذهبنا إليه غنى عن أمثال هذه التمحلات إلى هنا كلامه وأقول أما توجيهه لكلام الإشارات
فضعيف إذ يرد عليه بأن مناط الفصلية ليس هو التمييز عن جميع المشاركات وإلا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل
التمييز عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق ولهذا الاعتراض وجه
دفع سنذكره وأما قوله غير مطابق للأصول يعني من أن الفصل يحصل الطبيعة الجنسية وأن الجنس العالي لا يجوز
أن يكون له فصل مقوم وأن الفصل القريب لا يمكن أن يكون متعددا وأن ما لا جنس له لا فصل له إلى غير ذلك
فجوابه أن قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب الماهية من أمرين متساويين وبنوا عليه تلك الفروع والشيخ
تبعهم في الشفا والمتأخرون لما رأوا ضعف دليلهم على ما سيظهر رجعوا عن هذا الأصل والفروع المبنية عليه
لهم عليه دليل غير مبني على هذا الأصل وأما قوله غير مطابق للوجود يعني أنه ليس له مثال في الوجود
تلك الماهية فنقول كلما صدق قولنا إنه لو تركب ماهية حقيقية من أمرين متساويين فلا بد أن يتحقق بينهما
حاجة وليس أحدهما أولى بالاحتياج من الآخر لأنهما ذاتيان متساويان فيحتاج كل منهما إلى الآخر ويلزم الدور
ورد بأن الأمر وجوب الاحتياج في الأجزاء المحمولة لأنها أجزاء ذهنية لا تمايز بينها في الوجود الخارجي إنما يجب ذلك
في الأجزاء الخارجية المتمايزة بحسب الوجود الخارجي ولو سلم فليحتج كل منهما إلى الآخر من جهة أخرى فلا يلزم الدور

وايضا جاز ان يحتاج احدهما الى الآخر من غير عكس ولا محذور اذ لا يلزم من الافتقار الى الغير الاحتياج من الطرفين فلا يلزم من الاحتياج في احد الطرفين دون الآخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل منهما اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر جنسا لها وان كان عرضا كان احد المقولات الاثني عشر على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركيبها من امرين متساويين وان فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين متساويين كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او جوهرا مخصوصا فالجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشي جزء الجزء نفسه وانه ممتنع وهكذا نقول في سائر الاجناس العالية كالكم مثلا كل جزء من اجزائه اما كم او لا كم ونسوق الكلام الى آخره ورد بانا لا نم انحصار الممكنات في المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا قالوا به وانما الذي يدعونه انحصار الاجناس العالية في احديهما والفرق ظاهر لجواز انحصار الاجناس العالية في احديهما مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نم جنسيتها لما تحتها ولا دليل لهم على ذلك سلمنا لكن قولهم جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا او عرضا اما ان يريد بان الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض واما ان يريد بان الجزء اما ان يصدق عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلا نم الحصر لجواز ان يكون مغايرا لمفهومي الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا ينحصر في المفهومين وان كان المراد الثاني فلا نم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم ان يكون الشي جزء نفسه وانما يلزم لو كان ذاتيا له وهو مم فان الصدق اعم من ان يكون صدق الذاتي او امر خارج ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص لا يقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق على جزء كان ايضا جنسا له لا عرضيا لانا نقول لا نم معنى كون الجوهر جنسا لما تحته انه جنس لجميع ما يصدق عليه فان ذلك ممتنع في كل جنس كان ضرورة ان اجناس الماهيات النوعية صادقة على فصولها صدق العرض العام ايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا سواء كانت متساوية او لا فانا نقول في الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما انسان او لا انسان ويتم الدليل ثم هذا وقد يقام الدليل على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيقال الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها لانه اذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها في ذاتي آخر فلا تحتاج الى ان تنفصل بفصل بل هي منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة له في الوجود وهو مردود بان عدم احتياجها في انفصالها عن غيرها الى الفصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها في تقوم حقيقتها الى الجزء المساوي كما لا ينفصل عن غيرها بل يتحقق حقيقتها والجزء المساوي فصل لا محالة لجزء الماهية في الجنس الفصل لا بمعنى الفصل بمعنى المميز فيه امور ثلثة الاول التمييز والثاني التعيين والثالث الابهام والثالث التحصيل اعني التطبيق على تمام الماهية قال الشيخ في الشفا ان الفصل له معنيان اول وثان فان المنطقيين كانوا استعملوا فيما يتميز به شي عن شي لا ذاتيا كان او عرضيا ثم نقلوه الى ما يتميز به الشي في ذاته وهو الذي يعرض بطبيعة الجنس فيميزه ويعينه ويقومه نوعا فلو جوزنا تركب ماهية من امرين متساويين لا يكون شي منهما

فصلا لها الا انه يتصور شي من هذه الامور الثلاثة في واحد من الامرين اما التمييز فلان تلك الماهية لا تشاركها في ذاتي فلا يتصور فيها تمييز عن المشاركات في الذاتيات نعم لها مشاركات في امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها متميزة عنها كما ان جزءها ايضا متميز بذاته عما يشاركه في عرضياته فلا يكون احدهما مميزا للآخر عن المشاركات في العرضيات بل كل منهما متميز بذاته واما التحصيل والتعيين فلانهما فرعان على امر مبهم مردد بين ماهيات لا يتطبق على تمام ماهية منها ولا مفقود فيما تركب من امور متساوية ولما فقدت هذه المعاني الثلثة باسرها في تلك الامور المتساوية لم يكن شي منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي ونحن انما ادعينا انه لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى آخر يوضع له الفصل تارة اخرى والجواب ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التمييز الذاتي دون التعيين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهومه مقارنان له لكونه مضافا الى امور مبهمة غير محصلة وكلام الشيخ في الشفا قد ذكرنا انه مبني على امتناع مثل تلك الماهية ثم ذلك التمييز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز الماهية عما عداها سواء قلنا ان تلك الماهية بنفسها ممتازة عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها غير امتيازها بتمييز الجزء لها كما ان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الآخر او قلنا انها لا تمتاز بنفسها اصلا بل امتيازها باجزائها واذا كان كل واحد من الامور المتساوية مميزا لتلك الماهية كان فصلا لها بذلك المعنى حقيقة كيف لا وقد بطل انحصار الذاتي في الجنس والفصل بل انحصار الكلي في الخمس وفساده اظهر من ان يخفى او يقال الماهية اذا تركبت من جزئين متساويين فلا بد ان تكون مركبة من جنس وفصل اما اذا كان احد الجزئين اعم من الآخر فظ واما اذا تساويا فلان تلك الماهية المركبة مشاركة لاحدهما في طبيعة لانه صادق على الماهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشترك بينهما ضرورة انه لا اشتراك في ذاتي آخر ولا خفاء في انهما مختلفان بالحقيقة للتغاير بين حقيقة الكل والجزء فهو تمام المشترك بين امرين مختلفين بالحقيقة فيكون جنسا والماهية المركبة تمتاز عن ذلك الجزء في طبيعة الجزء الآخر لانه ذاتي للماهية عرضي له فهو مميز ذاتي لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب انا لا نم ان الجزء الآخر مميز الماهية بالقياس الى ذلك الجزء ايضا وان كان عرضيا فان الخاص مع وصف كونه ذاتيا حتى يختص بالماهية وذات وصف الذاتية امر اعتباري فلا يكون الذي معه فصلا للماهية الموجودة وايضا مشاركة الماهية المركبة لاحد جزئيها في طبيعته لا يوجب ان يكون جنسا وانما يلزم لو كان تحته نوعان والشي لا يكون نوعا لنفسه وكل فصل بالنسبة الى قريب سماه نادما القصور الفصل البعيد بالنسبة اليه فان الفصل البعيد وان ميز الماهية التي هو بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتها لكن لا يميزها عن تمام مشاركاتها ولا يحصلها نوعا بخلاف الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان عن تمام مشاركاته ويحصله نوعا والحساس لا يميز الانسان كذلك ولا يحصله انما يميزه عن جميع المشاركات ويحصله الحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد اذ لو تعدد فالواحد منهما ان تحصل به بانفراده الجنس فصار نوعا ولم يبق للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون هو فصلا دون الآخر وان تحصل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع ابتنائه على تركب الماهية من امرين متساويين يرد عليه انا نختار ان الجنس يتحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا قوله كانا فصلا واحدا لا متعددا قلنا نم اذ لم يوخذ في مفهوم الفصل القريب ان يتحصل الجنس به بانفراده

لا يقال لم يفسر الفصل القريب بتمام الجزء المميز ولم اسماه فصلا تاما لانا نقول لم يكون بحثا قليل الجدوى اذ لا يعود
النزاع من احد الى ان تمام الجزء المميز لا يكون متعددا لانه لو كان متعددا لم يكن ما فرض تماما تماما وانما
يتصور النزاع لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه على ما هو المشهور ولشانه مشكل لا يقال
الحساس والمتحرك بالارادة فصلا قريبا للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل ان جهلت
عبر عنهما باقرب آثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الاخر عبر
بهما معا عن فصل الحيوان فتدبر وقد يعبر عن هذه الدعوى بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن وجود فصلين في مرتبة
واحدة لمهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون كل واحد منهما مميزا للمهية عن جميع مشاركاتها او
لا يكون تميز احدهما اقاصر عن تميز الاخر وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة
واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للاخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم
مطلق ويلزم ان يكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا للمهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص
تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ويلزم ان يكون كل منهما عرضيا لما هو الاخر ذاتي له والا لم يكن
كلاهما او احدهما تمام الذاتي المشترك قالوا لو امكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لم يحصل كل منهما بالفصل
وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر فلا يكون الاخر جنسا له والتقدير بخلاف ذلك بل كان
كل منهما يتحصل بالفصل وبالجنس الاخر فعلة تحصل كل منهما هو المجموع الحاصل من الجنس الاخر والفصل
فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيكون تحصل كل منهما موقوفا على الاخر فيلزم الدور واعترض
بانهم ان ارادوا بالتحصل انقطاع الابهام الحاصل للجنس فلا نسلم انه لا يتحصل بالفصل وحده قوله والا لكان
النوع متحققا بدون الجنس الاخر قلنا يجوز انقطاع الابهام بالفصل مع توقف النوع على الاجزاء الباقية وان
ارادوا بالتحصل تحقق حقيقة النوع به فكان اللازم مما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل
وذات الجنس الاخر لا على تحصله فلا دور اذ يتوقف تحقق المهية المركبة من الجنسين والفصل على كل واحد
من الجنسين ولا محذور فيه ولو صح ما ذكره لم يلتئم مهية من ثلثة اجزاء اصلا اذ باحدها مع الاخر لا يتحصل
الحقيقة بدون الثالث وبالعكس اي لا يتحصل الحقيقة ايضا بالثالث مع الثاني بدون الاول بل نقول
الفصل لا يتحصل بدون الجنس والا لتحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر في تحصله
قلنا نحن نقرر الدليل هكذا لا يتحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس
الاخر وهذا لان الجنس اذا تحصل فعلا من حيث هو انه يتحصل بما حصله نوعا منه قطعا وليس ما هو خارج
من المتحصل الذي هو ذلك الجنس المتحصل الذي هو الفصل فرضنا مدخل في مهية ذلك النوع فيكون الجنس الاخر
خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه وحينئذ يلزم ان يتحصل كل من الجنسين بالفصل والجنس الاخر
اذ لا ثالث هناك يشاركهما في تحصله ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصل
الاخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيلزم الدور و
بهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض لكنه يتجه ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين واما اذا

كان احدهما اشد ابهاما كان يكون اعم مطلقا وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الاخر مع الفصل محصلا
لذلك الجزء دون العكس والاولى ان يقتصر على ان المهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل
محصل فيتحصل كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون تلك المهية نوعا واحدا
ومهية واحدة هف وههنا شيء كلام وهو ان الاعتراض المذكور وارد بحاله لان حاصل هذا التقرير ان كلا من الجنسين
لم يكن له مدخل في تحصل الجنس الاخر لكنه لما كان مبهما فما لم يتحصل ولم يزل ابهامه لم يكن له اثر في تحصل الاخر
وحاصل الاعتراض ان التحصل ان اريد به زوال الابهام فلا نسلم ان لكل من الجنسين مدخلا في تحصل الاخر
بهذا المعنى وان اريد به تحقق حقيقة النوع به فلا نسلم انه ما لم يتحصل لم يكن له مدخل في تحصل الاخر فان تقوم
النوع بجنس لا يتوقف على تحصل الجنس الاخر لا بمعنى تقوم ذلك النوع به ولا بمعنى زوال الابهام مع انه يرد عليه
اعتراض آخر وهو انه يجوز ان يكون مفهوما في كل منهما باعتبار تحصل الاخر معه لا سابقا عليه ومثل ذلك
ليس بدور معتبر وهو غير بعيد على ما قيل ان الحيوان والناطق في كل منهما ابهام يزول بالاخر فان الحيوان مشترك
بين الانسان والفرس مثلا والناطق يميزه عن الفرس والناطق مشترك بينه وبين الملك والحيوان يميزه
عن الملك واما تقريره الاول فيرد عليه منع ظ وهو ان الاجزاء تحصل به كل منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك
لو لم يكن كلاهما مقوما لنوع واحد على ما هو المفروض وايضا يمنع قوله لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان
لها فصل لجواز ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل ونقلنا آنفا فانهما يكونان على هذا التقدير جنسين
للانسان لا فصل له سواهما واذا ثبت امتناع جنسين في مرتبة واحدة ثبت ان اجزاء المهية لا يكون كلها اجناسا
لان المهية المركبة لا بد لها من جزئين لا يكون احدهما اعم من الاخر فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود الجنسين
في مرتبة واحدة وقد سبق ايضا مقدمتان احديهما ان اجزاء المهية لا يكون كلها فصولا لجنس يجب ان ما لا
جنس له لا فصل له وثانيهما ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء
المحمولة لا بد ان يكون بعض اجزائه اجناسا وبعضها فصولا فلا تركب عقلي الا منهما معا وليعلم ان ما نقلنا
في بيان ان الجزء المحمول اما جنس او فصل انما هو على تقدير ان يفسر الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء هو
في ذاته على ما نقلناه من الاشارات واما اذا زيد قيد من جنسه على ما نقلناه من الشفاء فلا بد في بيانه
طريق آخر وهنا طريق مشهور زعموا انه مبني على امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول
ان كان تمام الذاتي المشترك بين المهية ونوع آخر مباين لها فهو الجنس سواء كان مختصا بالمهية او لا اما اذا
اختص بها فظ لانه يصلح للتميز عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكها مع الغير في ذلك الاعم اذ يمتنع تركب المهية
من امرين متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا بد من اشتراك الجزء الاخر ويكون هو الجنس واما اذا
لم يختص فلا يخ لا يكون تمام المشترك بين المهية ونوع آخر مباين لها اذ التقدير خلافه فيكون بعضا من
تمام المشترك فان اختص بتمام المشترك يكون فصلا له يميزه عما يشاركه في جنسه المتقدم ضرورة اشتراكه
مع الغير في جزء آخر هو جنس له وللمهية ايضا فيميز المهية ايضا عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا
لها ايضا وان لم يختص به فلا بد ان يختص بتمام مشترك آخر والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع

٤٢

ذو الماهية ايضا يكون الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتي آخر للماهية تمام مشترك بين ذلك النوع والماهية ثم بازاء
نوع آخر وتمام مشترك آخر وهكذا حتى يلزم ان يكون للماهية تمام مشتركات غير متناهية ويلزم تركب الماهية من
امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه والكلام في الماهيات المعقولة بالكنه او التي يمكن
تعقلها كذلك ولقائل ان يعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك الاول بان
يكون بازاء الماهية نوعان متباينان وهما مباينان للماهية بناء على ان كلا منهما في تمام مشترك بين الماهية وذلك النوع
لا يوجد في النوع الآخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك موجودا في كل من النوعين واعم من كل واحد من تمامي
المشترك قالوا هذا الاعتراض مما لا مدفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة
واحدة وانا اقول يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بان يقال هذا الجزء الذي هو بعض
تمام المشترك يكون مشتركا بين الماهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك بين تلك الانواع
الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك
ثالث بين الماهية وذينك النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منه وينقل الكلام اليه فيلزم ان يكون
هناك تمام مشتركات غير متناهية يكون كل منها اعم مطلقا من الآخر لا يقال اذا بني الدليل على تلك القاعدة
يلزم الدور ولا حاجة الى تخصيص الكلام بالماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه بان يقال لما ثبت امتناع وجود
جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم تركبها من امور غير متناهية
موجودة معا اذ الكلام في الماهيات الحقيقية واجزائها لانا نقول هذا انما يلزم ان لو كانت الاجناس متمايزة
بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك كما عرفت وطريق آخر اخصر منه وهو ان يقال الجزء المحمول اذا كان تمام الذاتي
المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات والا لكان تمام الذاتي المشترك
وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منه ولو من وجه بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيميز
الماهية عن مشاركها في ذلك الاعم فيكون فصلا لكونه مميزا للماهية من مشاركها في جنس ويرد عليهما
انه لا يلزم من كون جزء الماهية اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون اعم من وجه لنوع آخر مباين لها
فلم يكن مقولا عليهما في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن جنسا لها ويجب تمايزهما لما مر آنفا وقد
يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسهما يعني ان كلا من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون
منطقيا وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه كالحيوان مثلا جنس طبيعي والمركب منهما
جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي ومعروضه كالناطق مثلا فصل طبيعي والمركب منهما فصل عقلي
كما ان جنسهما اي جنس الجنس والفصل اعني مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمركب منهما كلي عقلي
على ما مر وقد يقال معناه ان مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات الكليات الخمس
لا الكلية بالقياس اليها فانه عرض عام معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلي
العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كليا منطقيا ومركب من المعروض والعارض
ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلي من حيث هو في هذا الاعتبار بمنزلة الطبيعة من الطبائع كالحيوان مثلا

بالكلية والجنسية بالقياس الى مفهومي الجنس والفصل وساير المفهومات الكليات لكن في هذا التفسير لا يحسن المطابقة
بين المثال والممثل ومنها عوال وسوافل ومتوسطات قد يكون للماهية الواحدة اجناس متعددة فاعمها يسمى جنسا
عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا وما هو اعم من بعض واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون
في مرتبته يعني فصل الجنس العالي يسمى فصلا عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط
يسمى فصلا متوسطا واما الفصل على ما ادعاه المص فلا يكون للماهية الواحدة الا واحدا ويسمى بازاء ذلك فصلا قريبا
فالانقسام الى المتعدد والمفرد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال المص ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي
لا جنس فوقه ولا تحته ومنه ما هو غير مفرد ومما ذكرنا من معنى العالي والسافل يندفع ما قيل ان المنتهي في العلو و
السفل هو ان يكون الاعلى جنسا من جهة الاسفل اذ لو اكتفي بمجرد العموم لما تحقق اجناس عالية لان المفهومات العامة
كالوجود مثلا اعم منها وليس الاعلى من الفصول المذكورة جزءا للاسفل منها كما لا يخفى فالاولى ان يقال الصواب ان
يجوز تركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل وتركب هذا الفصل من جنس وفصل آخر وهكذا الى ان ينتهي الى
فصل لا فصل له فيكون هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير هو السافل
وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزءا لفصل آخر مع انه مردود بانه يجوز ان
جنس الفصل لا معنى له وتحقيقه في موضعه وسيشير اليه وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل يعني ان كلا من الجنس
والفصل لا بد ان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل فمفهوماهما
متضايفان لان الجنس ما يكون مقولا في جواب ما هو والفصل ما لا يكون مقولا في جواب ما هو لكن مع تقابلهما قد يجتمعان
في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى شيء واحد فان الجنس للشيء لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك كالحساس
الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون
الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل فصلا
وكان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الآخر وايضا لزم اعتبار جزء
داخل الماهية مرتين وانه باطل قطعا بل نقول جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع ما
تحقيقا للاشتراك وجنسيته فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا
تمام المشترك كان فصلا لجنسها كما تقرر فلا يتميز الجنس واجزاؤه بل يحلل الفصل على اثنين واذا نسبنا الجنس
والفصل الى ما يحتها فان كان الجنس قريبا للنوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع القريب بان يعد
عام مطلقا ولا الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة اذ لا بد من كونها مشتركة بين ما اضيفت هي اليه الجنسية بين عمومه
واما الحكم بكون الفصل مساويا لما هو فصل له مختص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل
قريب له لا بد ان يكون مساويا له لانه ذاتي له يميزه عن جميع ما عداه فلا يكون اعم مطلقا ولا من وجه ولا اعم منه من
جميع ما عداه ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا له واما الفصول البعيدة فانها تكون اعم مطلقا
مما هي فصول بعيدة له ولا يجب فيه ذلك لانها مميزة له عن بعض ما عداه ونحوها الانسان في ذلك
بان المص اعتبر في الفصل التمييز عن جميع المشاركات فالفصل البعيد للماهية هو في الحقيقة فصل لما هو فصل قريب له

لمن اجاب بانه لكونه مميزا له عن جميع المشاركات وانما يتم لو فصل الماهية باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا الجواب
يندفع الاعتراض المذكور على ما نقلناه من شرحه للاشارات فيما سبق والتشخص من الامور الاعتبارية المهية
النوعية من حيث هي هي نفس تصورها غير مانع من الشركة بل يمكن للعقل فرض اشتراكها بعينها على كثيرين والتشخص منها
نفس تصوره مانع من الشركة فاذن لا بد في التشخص من امر زايد على المهية وهو التشخص وهو امر اعتباري لا وجود له
في الخارج لوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تشخص ويتسلسل الكلام اليه ويتسلسل والجواب انا لا نسلم
انه لو كان موجودا لكان له تشخص وانما يلزم ذلك لو كان له مهية كلية لما ذكر فيها بشيء آخر وهو ممنوع بل هو متميز
عما عداه بذاته لا بامر زايد على ذاته ومشاركته لساير التشخصات انما هو في مفهوم التشخص وهو عرض عام لها
وما يقال من ان كل موجود له مهية كلية في العقل واذا امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج ثم فان الواجب موجود
خارجي وليس له مهية نوعية يعرضها تشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو المشهور عندهم الثاني انه لو وجد في الخارج
لتوقف عروضه لحصة هذا التشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا
التشخص دار وان كان بتشخص آخر تسلسل والجواب ان عروضه لا يتوقف على تميزها سابقا بل يلزم الخ وحاصله ان ذلك دور معية
فان المهية اذا وجدت وجدت متميزة بما عرض لها من التشخص وذلك كحصص الانواع من الجنس تتمايز بالفصول
ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميزها سابقا لا يقال وجود المعروض متقدم على وجود العارض فالفرد
لا بد متميزا لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك
عقلي لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدمه معه
لا بالزمان وهو ظاهر ولا بالذات لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون مقارنا له كلما واحتج المخالف على
بكون التشخص موجودا في الخارج بوجوه الاول انه جزء التشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود
بالضرورة والجواب انه ان اريد بالتشخص معروض التشخص فظاهر ان التشخص عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع
المركب منهما فلا نسلم انه موجود فان من يمنع كون التشخص موجودا كيف يسلم انه مع معروضه موجود بل الموجود
عنده هو المعروض وحده ودفعه صاحب المواقف بان المراد بالتشخص ما به التعين او عينا وجوده هو مثل زيد ولا زيدية
لعاقل في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه
انسان فاذن هو الانسان مع شيء آخر نسميه التشخص فذلك الشيء الآخر جزء زيد فيكون موجودا ثم قال الرحمة
المهية الى التشخص كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم في العقل يحتمل مهيات متعددة ولا يتعين لشيء
منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك المهية
النوعية يحتمل هويات متعددة لا يتعين لشيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا
ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو المهية الانسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص
حتى يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل المهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعني الهوية الشخصية
الا ان العقل يفصلها الى مهية نوعية وتشخص كما يفصل المهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر لما
مر ان الجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما يخصه

من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجودها بالضرورة من غير نزاع لكونها اكثرها من المحسوسات ولم يكن
التشخص بل ما به التشخص الثاني ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من ان المهية من حيث
هي لا تقتضي الوحدة ولا الكثرة وانما تتكثر بما ينضاف اليها من التشخص وهو موجود لان التكثر بحسب الخارج
بل بمجرد اعتبار العقل الثالث ان التشخص لو كان عدميا لكان متعينا في نفسه لان الامور العدمية لم يكن متعينا
لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتمييز شيء عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما ان ما يضاف الى الطبيعة
ويعينها ويكثرها هي العوارض المخصصة ولا نزاع في وجودها على ما سبق لا التشخص ولو سلم فان الوجودات الخارجية
يجوز اتصافها بالامور العدمية وتكثرها بتلك الصفات وامتيازها عما ليست متصفة بها كالاعمى الذي
بالعمى ليس باعمى الرابع ان التشخص لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للا تشخص او للتشخص او لامر
عن النقيضين وذلك لان التشخص اما عدم او ثبوت وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض
العدمي وجودي واما على الثالث فلان حكم الامثال واحد والجواب ان الاقتران العدمي يلزم ان يكون عدما لامر
ما بل يكون معدوما في الخارج على ما ادعيناه من انه اعتباري ولو سلم فلا نسلم ان نقيض العدمي وجودي كالامتناع
واللاامتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص واللاتشخص مفهومهما فلا نسلم لجواز ان يكون التشخص عدما للمفهوم آخر
وان اريد ما صدقا عليه فلا نسلم ان كل ما صدق عليه اللاتشخص فهو امر عدمي ليكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتشخص
صادق على جميع الحقايق ولو سلم فلا نسلم تماثل التشخصات لم لا يجوز ان يكون تحقق الفرد متشاركة في عارض هو
مفهوم التشخص الخامس ان التشخص لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم
وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه كالكلية والعموم والجملة لما لا ينفك عدمه
من عدم الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد المهية كعدم الاطلاق لان المقدر انه عدم لامر لا ينفك عدمه
عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع افراد المهية فكذا التشخص فلا يكون مميزا فلا يكون تشخصا وان
لم يكن التشخص عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق
وبين ذلك العدم الذي هو التشخص وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التشخص فيلزم كون الشيء لا مطلقا
ولا معينا وفيه رفع للنقيضين واما بان يتحقق التشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا
وفيه جمع للنقيضين والجواب ما سبق من ان الاقتران العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ولو سلم فنقول ان اريد
بالتشخص الذي يجعله عدما للاطلاق مطلق التشخص فلا نسلم امتناع اشتراكه بين افراد المهية كعدم الاطلاق وانما
يمتنع لو لم يكن تمايز افراد المهية بالتشخصات الخاصة المعروضة لمطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فنختار
انه ليس عدما للاطلاق ولا لما ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل لامر يوجد بعدم الاطلاق حيث يوجد عدمه الذي هو مع
ذلك التشخص وهو لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التشخص ولا استحالة فيه لجواز ان يكون
متخصصا بتشخص آخر ولما كان هناك مظنة سؤال وهو انه يقال لو كان المهية تتخصص لكان التخصص بالتشخص لان
الشيء ما لم يتخصص لم يتخصص شيئا آخر وينقل الكلام الى ذلك التشخص حتى يتسلسل اجاب بقوله لو كان للمهية تخصص
لكان له وجود اما في الذهن او في الخارج وكل موجود سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد له من تشخص فلا بد

للتشخص من تشخص وهكذا حتى يتسلسل او يقال لو كان التشخص من الامور الاعتبارية لكان له وجود في العقل فيكون له
تشخص لما مر من ان الوجود ذهنيا كان او خارجيا يستلزم التشخص وينقل الكلام الى هذا التشخص حتى يتسلسل
اجاب بقوله فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار ونحن قد استوفينا الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا نعيده وقد يجاب بما سبق من ان
التشخص متشخص بذاته لا بتشخص زائد عليه حتى يلزم التسلسل واشتراكه مع سائر التشخصات في مفهوم التشخص
اشتراك في امر عرضي واما ان التشخص فقد يكون نفس الماهية فلا تكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة
بالاعراض الخاصة الحالة فيها قال الحكماء الماهية قد تكون متشخصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك
فيها كالواجب فلا يتصور هناك تعدد اصلا وقد لا تكون متشخصة بنفسها بل بتشخص مغاير لها فيكون نوعها
قد يستند تشخصها الى الماهية بنفسها او بلوازمها فتنحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق
الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الفرد الآخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن الشخص لان
نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء ولا حالا فيه لان الحالة في التشخص لافتقاره اليه يكون متاخرا عنه
ويكون علة التشخص متقدما عليه لكونه مقوما له على ما مر من ان نسبته الى التشخص نسبة الفصل الى النوع يكون
متقدما عليه وهو مح فتعين ان يكون محلا وهو المادة وقد مر تفسيرها في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة
والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان غير المنفصل لا ينحصر
فيما يكون حالا في التشخص ومحلا له لجواز ان يكون حالا في محله قيل لو كان تكثر اشخاص الماهية بسبب تكثر موادها
لكان تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد اخر ويلزم التسلسل اذ لو كان نوع كل مادة منحصرا في شخصها
لم يتعدد افرادها فكيف يتعدد افراد ما يحل فيها اجيب بان تكثر المادة يعلل بالاعراض اللاحقة بها الاستعدادات
متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة
معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم وقال صاحب المواقف هذا الجواب لا يجديهم نفعا لانهم لما جوزوا
تشخص المادة بما حل فيها لان ما ذكروه هو ان علة تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص
مقارنة لتشخص آخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص الآخر وهكذا الى ما لا نهاية له لم يتجه لنا ان نقول
فلم لا يجوز تشخص الماهيات بصفاتها العارضة لها على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى بلا احتياج في تعدد
افراد الماهية النوعية الى المادة اقول ان كلام الحكماء في هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات
المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في المادة على ما سبق في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا
تم ذلك بلا شبهة ولا يرد عليه الا الاعتراضات الواردة هناك مثل ان يقال لا نم ان الامر المنفصل نسبته الى
كل الافراد والتشخصات على السواء فان فاعل وجود الممكنات ليست محالها ولا حالا فيها مع ان لكل فاعل
نسبة خاصة الى منفعله ولو سلم فلا نم ان المحل هو المادة لم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني ولا يمكنهم تعميم
المادة بحيث يتناول المجردات ايضا لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها
قالوا لان علة تشخصها ليست المادة لانها مجردة فهي اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار

وقالوا ان النفوس الانسانية انما تعددت وتكثرت بما يلزم لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف وهي في حكم الكثرة
فيتعدد بحسب تعدد المادة التي تتعلق بها ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى الكلي فان التقييد بين المفهومات
الكلية في اي مرتبة كان لا يقتضي ان لا يمكن العقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يفيد التقييد امرا لا يوجد
في الخارج الا على تشخص واحد بخصوصه في شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية وفرضية باعتبار الحالة العامة التي
عموما بتقييد احدهما بالآخر ويختصا بنوع واحد كالخاصة المركبة فلا يكون تقييد الكلي بالكلي مفيدا للجزئية
والمراتب مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك فان قيل على ما ذكر يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي ويفيده الجزئية
جزئيا وله لا محالة مفهوم كلي يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا وهكذا فيلزم عند تعقل تشخص تعقل مفهومات
غير متناهية قلنا لا نم ان كل جزئي له مفهوم كلي يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا بل قد يكون ممتنعا في نفسه عن
فرض الاشتراك والتشخص من هذا القبيل فان التشخص كزيدية مثلا يفصله العقل الى ماهية كلية وتشخص ينضم اليها
يفيدها الجزئية واما التشخص فليس يفصله العقل الى ماهية كلية وتشخص آخر فان التشخص متميز عما عداه بذاته لا
اشتراك له بما سواه الا في مفهومات عرضية والاشتراك في العرضيات مع الامتياز بالذاتيات لا يحوج الى تشخص
آخر هذا ولم يظهر لي بعد فائدة تقييد الكلي بالعقل والتميز يغاير التشخص لان التشخص للشيء انما هو في نفسه
التميز انما يكون بالقياس الى المشارك ولانه لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بذات الآخر لما عرفت من ان تقييد
الكلي بالكلي لا يفيد التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالآخر كالطائر الولود وقد يوجد في بعض النسخ
قوله والتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المندرج تحت غيره متميز فيعم
بين التميز والتشخص عموما من وجه فان التشخص يتحقق بدون التميز في المتشخص الذي لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم
من المفهومات والتميز بدون التشخص في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا فقوله والكلي قد يكون اضافيا عطف على ما
يوجد في بعض النسخ ويجتمعان في التشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات ولا يخفى على المتامل ان
عدم اعتبار مشاركة التشخص مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفس الامر عن مشاركاته
في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك تشخص بلا تميز فالصواب ان يقال التميز
اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا ينعكس كليا والتشخص يغاير الوحدة فان مفهوم الانسان مثلا اذا
اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شيء من العوارض ولا بعدمه اعني اذا اعتبر من حيث هو كلي طبيعي صدق عليه
انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص يصدق عليه انه واحد لا العكس
كليا وهي اي الوحدة تغاير الوجود لصدقه اي صدق الوجود على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان
الموصوف بالكثرة اذا لوحظ اتصافه بها يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه بتلك الملاحظة انه واحد
نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملته صدق عليه انه واحد وايضا لو كانت الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة الشخصية
نفس الوجود الشخصي لزم ان يكون التفريق الواقع في الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم المتشخص بالكلية
وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم لان التفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص وانه يحكم
التفريق اعداما بالكلية نظر المحققين مكابرة مقتضى العقل لا يلتفت اليه

التفريق لو كان اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم لكان نسبة الماء الذي جعلت من الجرة في الكيزان الى الماء الذي كان في الجرة سائر الاشخاص من مياه لم يكن في الجرة وليس كذلك بالضرورة فان البله والصبيان من لم يمارس الكسب والبرهان اذا قيل لهم ما تعلم بالماء الذي كان في الجرة يقولون حفظناه وجعلناه في الكيزان بخلاف ما اذا صببنا ماء الجرة واخذوا في الكيزان من ماء البركة فانهم لا يقولون على هذا التقدير ان ماء الجرة محفوظ في الكيزان والحكماء لما ذهبوا الى ان الصورة الجسمية تنعدم بالتفريق اثبتوا الهيولى لئلا يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزئ زالت وحدته دون هويته الشخصية والا لكان التفريق اعداما وتساوقا اي تساوق الوحدة الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار يكون موجودا باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار ولا يمكن تعريفهما اي تعريف الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونهما بديهي التصور وهي اي الوحدة والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف بالانقسام يعني ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة قيل ان الوحدة والكثرة من حيث هما امران كليان والكليات لا يدركها الا العقل وليس من شان الخيال ادراكها وان اخذ الكثرة من حيث هي حاصلة في محسوس والوحدة ايضا ماخوذة كذلك لا بد من ادراكهما بالقوة الجسمانية سميت خيالا او وهما فتخصيص احديهما بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجه له واجيب بان المدرك للكليات والجزئيات في الانسان هو العقل اي النفس الناطقة كما هو المشهور لكنها تدرك الكليات بذاتها اي ترتسم صور الكليات في ذاتها وتدرك الجزئيات بالآلاتها اي ترتسم صورها في الاتها فالمدرك للجميع ليس الا اياها فنقول ان الصورة الكلية المرتسمة في ذات النفس منتزعة عن صور جزئياتها المرتسمة في الآلات فان النفس تدرك اولا بالآلاتها جزئيات متكثرة يرتسم صورها في تلك الآلات ثم تنتزع منها بحذف المشخصات صورة واحدة كلية ترتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروض للوحدة وجزئياته المنتزع هو منها المرتسمة في الخيال او في غيره معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها وحدها من المرتسم في الاتها وان المرتسم في الاتها اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها ماخوذة مع تلك الآلات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل في نفسه من معروض الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الآلات من معروض الوحدة فكذا حال العارض اعني الوحدة والكثرة الكليتين لانهما عارضان بمعروضيهما هناك اي في العقل والآلة فالعقل اذا اخذ وحده كان ادراكه لما هو عارض المرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض للمرتسم في آلته واذا اعتبر مع الآلة كان الامر بالعكس وان كان هذا الادراك للعقل بنفسه اقول وفيه نظر لانه قد يرتسم في النفس صورة كلية كثيرة تنتزع كلا منها من جزئيات كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في الآلة معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة في النفس معروضة للكثرة ايضا وكما ان كل واحد من تلك الكليات المرتسمة في النفس معروض الوحدة كذلك كل واحدة من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة بالعروض لما ارتسم في الخيال وليست الوحدة امرا عينيا

لما سبق

لما سبق من لزوم التسلسل بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة يعني انها ايضا من الامور الاعتبارية بل من المعقولات الثانية لانها ملتئمة من الوحدات وليس مهيتها الا الوحدات المجتمعة اقول في كونهما من المعقولات الثانية نظر لانها عبارة عن عوارض الوجود الذهني على ما سبق وهما عرضان للموجودات في الخارج وتنفيان لا ما اثر العلية والمعلولية فان الوحدة علة مقومة للكثرة والكثرة معلولة ومتقومة بها والكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال للكثرة لان الوحدة تفنيها اذا حذفت منها مرة بعد اخرى وهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بها والعلية والمعلولية متضايفان بالذات وكذا الكيالية والمكيلية فعروضها لهما اعني الوحدة والكثرة متضايفان بالعرض لا تقابل جوهري بينهما قالوا ليس بين الوحدة والكثرة تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فنقول ان كانت تلك الاشياء الكثيرة المتعددة باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض الوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة اقول الجواب النقض بانه لو تم هذا الدليل لدل على انه لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة وفساده ظاهر والحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالتشخص بل قد صرحوا بانه قد يكون واحدا بالتشخص كالعدالة والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والمرئية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بما يعم كالخيرية والشرية للشيء كيف ولو لزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية والجسمية وغير ذلك مما يزول بزوالها التشخص غير متقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لهما فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتشخص انه يجب ان يكونا بحيث اذا لاحظهما العقل ونسبهما الى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ما لاحظهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما بسبب تعين الآخر فيه لامر من خارج والحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكنا للعقل وان كان المفروض محالا لا في نفسه فحينئذ هذا فرض ثبوت الكثرة للواحد الشخصي محال كان المفروض وليس هذا الا مثل فرض كون الجزء كليا وهم صرحوا بانه فرض محال بالوصفية اقول هذا دليل آخر لانه لا تعلق له بما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة ما وتشخص لا يجامعها فان الوجود فكل موجود واحد بالتشخص يمكن للعقل ان يفرضه كثيرا لكن لا من الجهة التي هو بها واحد حتى يكون الفرض او المفروض محالا ويمكن ايضا ان يفرض زوال تلك الكثرة عنه وليس هناك الفرض محالا ولا المفروض ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتشخص فنقول قولك ان كانت الاشياء المتعددة باقية باعيانها فالكثرة باقية ان اردت به ان تلك الاشياء باقية بتعددها على ما يقتضيه لفظ باعيانها

فهذا ولانها آنافية متعددة ها ولم تزل ايضا فان زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده والا لكان جمع
المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجادا لماء آخر من كتم العدم والتفريق
يقتضي بطلانه وان اردنا انها باقية بتشخصها فممنوع الملازمة ونقول تلك الاشياء باقية بتشخصها
وزالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان الوحدة والكثرة ليستا من المشخصات فلا
يزول بزوال احدهما وطريان الآخر وجود موضوعهما والا لكان تفريق الماء الواحد في اوانٍ متعددة
اعداما للماء وايجادا للمياه وكذا كان جمع المياه المتعددة في اناء واحد اعداما للمياه وايجادا للماء والتفريق
يقتضي بطلانهما على ما مر مرارا فان قيل المياه اذا كانت في اوان فههنا صور جسمية معروضة للكثرة
كل واحدة منها امر متصل في حد ذاته فاذا اجتمعت في اناء واحد زالت تلك الصور باسرها وحصلت
صورة واحدة متصلة في حد ذاته لا مفصل فيها اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور وقد
زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في المحل قطعا كيف ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم
في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على ذلك اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق
في اوانٍ متعددة فان معروض الكثرة الطارية هو الامور المتصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض
الوحدة هو ذلك المتصل الذي نفذ قلت اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدم قيام
حجة على نفاتهما ومتم المص على ما سيجيء انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يكون معروضا
للوحدة والكثرة فلا يقوم برهانا كليا على ان امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما الا ترى
انه لا يجوز ان يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية بعينها في الحالين وقد اتصفت في احدهما بالكثرة وفي
الاخرى بالوحدة وذلك كاف في اتحادهما محلا فان قيل الهيولى ليست واحدة في ذاتها ولا كثيرة ضرورة ان
المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى بل انما يتصف بهما بالعرض وعلى سبيل
التبع للصورة الحالة فيها على طريقة وصف الشيء بما هو وصف لمجاوره كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة
على سبيل التبع للسفينة فالموصوف الحقيقي الذي حل فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى قلت هذه
شبهة منشاؤها الاشتراك اللفظي فان اتصاف شيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما في معنى
الاتصاف بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشيء نفسه موصوفا بهذا الامر الا ان يكون الموصوف الحقيقي
شيئا آخر له تعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء بما هو وصف لمتعلقه كما في السفينة في حد ذاتها
موصوفة بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف
كما يقال الاربعة في حد ذاتها زوج فقولك الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اردت به المعنى الاول
فذلك مم قولك ان المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه بالاخرى قلنا مم فان السفينة قد تكون
موصوفة في حد ذاتها بالحركة وقد تكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون وان اردت المعنى الثاني فسلم
لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقي للوحدة والكثرة هو الهيولى فان ذات السفينة لا يقتضي
الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون ومع ذلك يكون موصوفا حقيقيا لكل منهما وثانيهما

ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فلا يعقل الشيء بعتبر فيه الوحدتين ولما
الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها وتعريف الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم تعريف بلازمها الا تحديد
نعم تعقل الكثرة انما هو بتعقل وحداتها فالوحدة مقومة للكثرة ومقوم الشيء مقدم عليه وجودا وتعقلا والمتقابلان
لا يمكن اجتماعهما وبما قررنا اندفع ما قيل ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة ثم اما بحسب الخارج فلا
اعتبار ان عقليان واما بحسب الذهن فلانا نتعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو
كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف بصدق على كل
منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة
العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات قد اجتمعا في
كالفرس والابيض وكالبصير والاعمى وكالابوين وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف
اخذ نفس الموضوعين اقول ان المعنى بامتناع الاجتماع للمتقابلين ان لا يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا في زمان
من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفا الا ان لا يكونا موجودين
معا والاجتماع الذي ينافي مع مقومهما ان يكونا موجودين معا الا ان يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا ثم اقول
والحق ان الوحدة والكثرة متقابلتان بالذات تقابل التضاد لا انهما متقابلان بالذات ظلا لما اذا نظرنا الى
مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للآخر ومكيالا له جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان
واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا ايضا واما انه بالتضاد فلانه ليس بالتضايف لان المتضايفين يجب ان يكونا
متكافئين لا تقدم لاحدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا لكونها مقومة للكثرة يجب تقدمها وجودا وتعقلا
والعدم يمكن تعقل الوحدة بدون تعقل الكثرة واما التقابلان الاخران اعني تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم
والملكة فلان احد المتقابلين فيهما يكون عدما للمقابل الآخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا يكون
عدما للكثرة لامتناع تقوم الشيء بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع تقوم الشيء لعدمه وما يقال من ان
الضد لا يقوم الضد فمجرد دعوى لا دليل عليه لجواز ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما يقومه وقد
قساده مع ان الواقع خلافه الا ترى ان البلقة ضد لكل من السواد والبياض مع انهما يقومانها ثم معروضهما
اي معروض الوحدة والكثرة قد يكون واحدا فكذا اي فمعروض الوحدة والكثرة جهتان بالضرورة لامتناع
ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا كافراد الانسان مثلا فانها كثيرة من حيث ذواتها واحدة من حيث
انها انسان فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة اي لم تكن ذاتية لها بمعنى ما ليس بخارج عنها ولم تعرض لها اي لم
تكن خارجية محمولة عليها فذلك بان تكون خارجة غير محمولة عليها كما في وحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك
الى المدينة من حيث التدبير فان التدبير وهو جهة الوحدة بين النسبتين ليس مقوما ولا عارضا لهما لانه غير محمول
عليهما اذ التدبير هو النفس والملك لا نسبتهما فالوحدة عرضية لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا
القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير
انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف ما

ماهو متعلق به وان عرضت بجهة الوحدة لجهة الكثرة كما في وحدة القطن والثلج من حيث البياض فان القطن والثلج
كثير فانهما واحد من حيث انهما ابيض فالابيض جهة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن والثلج اللذين هما جهة الكثرة
وكما في وحدة الكاتب والضاحك من حيث انهما انسان فان الانسان هو جهة الوحدة بينهما عارض لهما بالمعنى
المذكور والمعنى الخارج المحمول كانت جهة الكثرة موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد هو جهة وحدة تلك
المحمولات او بالعكس اى معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة
لقوله محمولات وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريق اللف والنشر من غير ترتيب
ويكون حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى اتحادا
بالعرض تكون في بعض الصور موضوعات لجهة وحدتها وفي بعض الصور تكون محمولات لجهة وحدتها وهم يسمون
الاول اتحادا بالمحمول والثاني اتحادا بالموضوع وانما تعين بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان العارض
بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متصادقين لجواز ان يكون كل منهما موضوعا للآخر وللآخر محمولا له لان
بعضها بالطبع موضوع كالقطن والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في
المثال الثاني هذا توجيه الكلام موافقا لما اشتهر بينهم من قسمة الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع و
الواحد بالمحمول وقيل معناه كانت هناك محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اى موضوعات معروضة
لمحمول واحد الاول كالكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما
محمول على الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني كالقطن والثلج الموضوعين
للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما
والتقرير على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان وفي المثال الثاني في
الابيض فان الانسان لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز اقول العجب انه لو كان الامر على
ما يقول هذا القائل لم لم يقل المص كانت هناك سود او بيض او كانت هناك حمر او صفر الى غير ذلك مما لا
يتناهى مما يكون جهة الوحدة فيها عارضة ولم يتعين من بينها هذان العارضان بالكون هناك ولم تعاندا
في الكون هناك حتى قال المص كانت هناك موضوعات او محمولات بلفظ او وما توهم من ان الانسان
لا يقال انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشيء لان العارض يطلق في الاصطلاح حقيقة
على ما هو محمول على الشيء وخارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا تجوز في اطلاق
العارض على الانسان بهذا المعنى المراد فيهما وايضا فان القوم عدوا الاتحاد بالموضوع قسما والاتحاد بالمحمول قسما
آخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول وان تقومت اى كانت جهة
الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة الانسان
والفرس من حيث انهما حيوان او نوعية ان كانت نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان او فصلية
ان كانت فصلا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد يتغاير معروضاها لكن معروض الكثرة لا
يتصور ان لا يكون معروضا للوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة ما على ما سبق في المقسم هو معروض

الوحدة

الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اى ما لا يكون له مفهوم سوى عدم
الانقسام واراد بالموضوع الذات بعنوان الذات الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية اى وحدة
هي تشخص من اشخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو غير محدود
في المقسم قبل الواحد بالتشخص الذي لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم
عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام اشارة اليه اى موضوع هو مجرد
مفهوم عدم الانقسام اقول فيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة الشخصية بل الواحد بها قوله
اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية مفهوم
عدم الانقسام وقد فرع عليه كون اضافة الموضوع بيانية وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم
الانقسام بقول مطلق اى وحدة معبر عنها بقول مطلق من غير ان يتقيد بوحدة النقطة او المفارق او غير ذلك
والا فنقطة شخصية ان كان له مفهوم زائد ذو وضع اقول هكذا وقعت العبارة في النسخ والصواب ان يقال
والا فنقطة ان كان ذا وضع يعني ان لم يكن موضوع مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى
عدم الانقسام وذلك بان يكون له سوى مفهوم عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارقة
شخصية ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل الوحدة القسمة والا اى وان قبل القسمة فهو مقدار شخصي ان
قبل القسمة بالذات او جسم ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على مذهب نفي الهيولى فلا يرد النقض بها لكن
يرد النقض بما يحل في احدهما حلولا سريانيا فبسيط ان لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقائق او مركب في القسم الثاني
وفي جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر لان الكلام في معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة
والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة يعني
ان الوحدة مقولة بالتشكيك على ما تحتها فان الواحد بالتشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من
الواحد بالجنس في الواحد بالجنس تتفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل يتفاوت بحسب مراتبه وفي
الواحد بالتشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكل ذلك اولى من الواحد بالعرض ثم الواحد بالعرض الخاص
اولى من الواحد بالعرض العام وكل ذلك اولى من الواحد بالوحدة العرضية وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك
لكون نهاية كل عدد اشد منها فيما دونه والهو هو لفظ مركب جعل اسما معرفا باللام والمراد به الحمل الايجابي
بالمواطاة على هذا النحو اى على نحو الوحدة فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كذلك بعض
افراد الحمل اولى من البعض بالحملية على ما سبق قيل معناه ان هو هو وهو ان يكون الشيئين وحدة من وجه
على نحو الوحدة في الانقسام الى الاقسام المذكورة فكما يقال لجهة الوحدة اما مقومة او عارضة فكذلك
جهة هو هو وجميع اقسام الوحدة متحقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور
بدونها ثنيته فلا يتصور في التشخص الواحد من حيث هو تشخص بخلاف الوحدة فانها متصورة في التشخص الواحد
من حيث هو تشخص واحد اقول ان الهو هو اذا اريد به المعنى الذي ذكره يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة
باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام للوحدة وكذلك كل مفهوم آخر اعتبر فيه الوحدة

بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر ينقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم الآخر فالتعرض لخصوصيته هو هو يكون تطفلا
المجرد وايضا هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية واقسامها مع انها لا تندرج تحتها هو هو غير ملايم و الوحدة
في الوصف العرضي والذاتي يتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الوحدة في النوع تسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة
وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاضافة مناسبة وفي الاطراف مطابقة و
الاتحاد في اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصيران شيئا واحدا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا
جمع الماءان في اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصار طينا او الكون والفساد كما
والهواء صارا بالغليان هواء واحدا او الاستحالة كلون الجسم كان سوادا وبياضا او بياضا فصار سوادا
جائز بل واقع واما اتحاد الاثنين بان يصير شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء شيئا آخر كان
يكون هناك زيد وعمرو مثلا فيتحدا بان يصير زيد بعينه عمرا وبالعكس فذلك ممتنع لوجهين الاول انهما بعد
الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا فناء لاحدهما وبقاء
للآخر وان لم يكن هناك شيء منهما موجودا كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل خلاف المفروض و
اعترض بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد ودفع
بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر او غيرهما فيكون
فناء لهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين
صارا واحدا لا يقال يلزم ان يكون واحد بعينه حالا لانه محلين لانا نقول انما يلزم ذلك لو لم يتحد ذاتاهما
وكان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد وليس كذلك بل هما قد اتحدا ذاتا ووجودا اقول بوجه آخر انهما قبل
الاتحاد كان كل واحد منهما متشخصا بتشخص امتاز به عن الآخر فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد كانا
اثنين لا واحدا اذ المفروض ان كل واحد متشخص بتشخص امتاز به عن الآخر فهما متشخصان متمايزان لا واحد وان لم يبق
ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال تشخصه عن وجوده وزوال التشخص يزيل التشخص فيكون هذا فناء
لاحدهما وبقاء للآخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يبقى على قياس ما مر في الوجود انهما بعد الاتحاد
متشخصان بتشخص هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين الاولين كان قد امتاز احد الاثنين عن
الآخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الآخر فلا يكون هو نفسهما فالحمل هو يستدعي جهتي تغاير
واتحاد على ما سلف من ان الحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه والا لما كان نحكم بوحدة الاثنين
وتغايرهما من وجه آخر والا لكان حملا للشيء على نفسه والوحدة ليست بعدد لان العدد لكونه كما
يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعلها عددا اراد بالعدد ما يدخل تحت العد فالنزاع لفظي
بل هي مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير بعضها ان كل عدد متقوم بوحدات لا باعداد دونه من الاعداد فان الستة
مثلا متقومة بالوحدة ست مرات لا بثلثة وثلثة فان تقومها بهما ليس اولى من تقومها باربعة واثنين
ولا من تقومها بخمسة وواحد فان تقومت ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغنا
الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغني به عما عداه فان قيل جاز ان يكون كل واحد منها

معقوما

مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها لا مدخلا في تقويمها لخصوصياتها قلنا القدر المشترك بينها [illegible] هو
الستة هو الوحدات فاذكر اعتراف بانها لا تتقوم بالوحدات [illegible] من تقومها بالاعداد فيعود المحذور [illegible]
الترجيح بلا مرجح لانا نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل حال وايضا يمكن تصور كنه كل عدد مع الغفلة
عما عداه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد
تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها واذا اضيف اليها مثلها
حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع الاعداد هي بتزايد واحد واحد فان الاثنين اذا اضيف اليه
يحصل ثلثة وهي نوع آخر من العدد واذا اضيف اليها وحدة يحصل اربعة وهي ايضا نوع آخر من العدد وهكذا كل نوع
اذا زيد عليه وحدة يحصل نوع آخر والتزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه
نوع آخر مختلفة الحقايق هي انواع العدد لاختلافها باللوازم كالعد والنطقية والتركيب والاولية واختلاف
اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وكل واحد منها اي من انواع العدد له اعتباري التقوم بالوحدة [illegible] اعتبار
الامر الضابط يحكم به اي بذلك النوع من العدد [illegible] العقل على الحقايق اذ [illegible] العقل [illegible]
بحسب اي بحسب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما
واحد آخر يحكم العقل بالثلثة عليها وهكذا والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها فانه يقال وحدة واحدة وكثيرة
واحدة فان كلا منهما موجود ذهنا او خارجا فله وحدة ما ولو بالاعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق الوجود
ولا يتسلسل الوحدات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت في امثالها من الامور الاعتبارية وقد تعرض لها الكثرة
فان وحدة زيد مثلا ووحدة عمرو في مطلق الوحدة يتخصص اي يتميز كل منهما عن الاخرى بالمشهور اي بالمضاف اليه
فان وحدة زيد تمتاز بزيد عن وحدة عمرو وكذلك وحدة عمرو تمتاز بعمرو عن وحدة زيد وسيجيء ان معروض الاضافة
يسمى مضافا مشهورا والاولى الوحدة نفسها ليست اضافة حتى يكون معروضها مضافا مشهورا بل عارضه الاضافة
يعرض لها اضافة الى معروضها لانا نقول تلك الاضافة كالتعرض للوحدة تعرض لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار
يسمى موضوعها مضافا مشهورا وذكروا في شرح هذا الكلام [illegible] وكذا التقابل [illegible] الكثرة
ايضا يعرض لها شركة وتميز عن مشاركتها بمعروضها وايضا فالوحدة الى معروضها باعتبارين والى مقابلها
بثالث اي الوحدة يعرض لها اضافات ثلث اثنتان بالقياس الى معروضها وواحدة منها باعتبار [illegible]
[illegible] بينهما باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة اقول [illegible]
الاولى والثانية بالحقيقة اضافة واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة وان عرض هذه الاضافات لا
اختصاص لها بالوحدة والكثرة بل كل صفة مع موصوفها بتلك المثابة وكذا التقابل بها الكثرة ايضا يعرض لها هذه
الاضافات الثلث فانها كثرة لمعروضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة ويعرض لها اي التقابل الوحدة ما يحمل
عروضها لها اي الوحدة واراد بما ههنا معروضها من التقابل المنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل
السلب والايجاب وهو راجع الى القول والعقد وتقابل العدم والملكة وهو الاول مأخوذا باعتبار خصوصية المادة
تقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاقبان [illegible] وتقابل المتضايفين والمشهوريين وتقابل [illegible] قال الحكما

الاثنان ان كانا متشاركين في تمام الماهية فهما مثلان والا فمختلفان والمختلفان اما متقابلان او غير متقابلين

المتقابلان هما المختلفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد المخالف

المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما ودخل بقيد

وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما او دخل بقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في

الوجود كبياض الرومي وسواد الحبشي واما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان

واحد الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في وقتين فصرح به

دفعا للوهم التجوز في الاجتماع ثم المتقابلان اما ان يكون احدهما عدما للآخر اولا والاول ان اعتبر فيه نسبته الى

قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة وان اعتبر قبوله بحسب شخصه في وقت اتصافه بالامر العدمي فهو العدم و

الملكة المشهوريان كالكوسجية فانها عدم اللحية عمن من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقال

انه كوسج وان اعتبر قبوله كم من ذلك بان لا يتقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله بحسب نوعه

كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم حركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي

هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر فيه نسبتهما الى قابل فسلب و

ايجاب فظهر مما ذكرنا ان المتقابلين تقابل العدم والملكة انما يمتاز عن المتقابلين تقابل السلب والايجاب

باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما والثاني ان لا يعقل

كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان والا فهما الضدان المشهوريان وقد يشترط في الضدين ان يكون

بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما مختلفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة

اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتنافيين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وقد

علم مما ذكرنا ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه على

عكس تقابل التضاد ومن هذا تبين قوله وبهما اكرهو وما قبله في التحقيق والمشهودية والمشهورية تقسيم المتقابلين

انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان اولا

فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي

فهما العدم والملكة والا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب

بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف

لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو عدم البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى

سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه ولا اعتبار بحرف السلب التقابل بينهما وان اريد به سلب القابلية فالتقابل

بينهما بالايجاب والسلب اقول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدميين مضافا الى الآخر وعلى

تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين الذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم

القيام بالنفس وعدم القيام بالغير على تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو

كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة

فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما

اعني قابلية البصر والحول كليهما منتفيان عن الجماد مع عدم الاجتماع العدميين فيه وذلك لان عدم الحول مشروط

ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجماد ليس من شانه ان يكون احول فعلى كل من التقادير الثلاثة لا يصح قوله

لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلان قوله ان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر

فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر يتوقف عليه قطعا فلا

يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين نظير الاختلاف بينهما بحرف السلب في اللفظ فقط حتى يعتد به واما ثالثا

فلان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل للمفهوم العمى في

نفسه سواء كان انتفاء مفهوم العمى بسلب عدم البصر او بغيره اذ مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل يحكم العقل

بالتقابل بينهما وهما عدميان واما انتفاؤه لكذا او لكذا فاخص من مطلق انتفائه والاحكام الخاصة بالخاص

لا يلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد به سلب القابلية مع العمى فتقابل السلب والايجاب فذلك

ولو سلم فنقول المعترض حاصل الاعتراض ان بحث تقابل اللاعمى العدميين وان اريد ان تقابل سلب القابلية تقابل

السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه

ان يكون بصيرا وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب

والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدم منهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين معتبران في محل واحد ولا

ان عدم اللازم ووجود الملزوم مختلفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل و

انتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم

يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الآخر كالعمى واللاعمى في السلب والايجاب واذا لم يكن احدهما مضافا

الى الآخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي

عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان في المتضادين وعلى هذا لا يصح قول المصنف ان بعض

المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبر في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل واراد به المحل المستغني

عن الحال ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل بدل الموضوع على

ما ذكرنا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات

على ما ذكره بعضهم امتناع الاجتماع بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق يدخل تباينا فلا

يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض والاسود فانه يمتنع اجتماعهما بطريق

الحلول في محل فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان يقابل

قولنا بعض الحيوان ليس بانسان وكذا قولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفا انه

الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابلة من حيث هو سالب كلي مقابلة

اخرى فلم حصر هذه المقابلة في تضاد اذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كما

لا تضاد فيها عيانا لامور اشتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار وجود القضايا على محل فلنا بعين موضوع

القضية موردا ومحلا للثبوت المحمولي او عدم الثبوت اذ المراد من الحلول هٰهنا ما يعم حلول الاعراض في محالها والصور
في موادها وما سواها باعتبار اتصافها بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب
ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان الطرفين
هذين المعينين على موضوع واحد وقال ايضا ان من التقابل تقابل الايجاب والسلب في معنى الايجاب وجود اي معنى
كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره اقول وبما نقلناه يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم
الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة بالصدق
خبرية فهما في قوة قضيتين بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا او لا
وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شيء
فيكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة هٰهنا اذ لا يتصور ورود
سلب او ايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبته الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم
آخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوع او لا وقوع يتعلق بذلك المفهوم كما يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس
الماخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة فهما
متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس
حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض الماخوذين على الوجه الاخير فبينهما
تقابل خارج عن الاقسام الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب في تقابل السلب والايجاب انما
يراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فلا يتصور ورودهما الا على نسبة وعليه مبنى قول المحقق وهو راجع الى
القول والعقد يعني ان الايجاب والسلب امران عقليان يردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فاذا حصلا
في العقل كان كل واحد منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا فمفهوم
البياض واللابياض اذا لم يعتبر معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين بغير تقابل
الايجاب والسلب وظاهر انه ليس من الاقسام الباقية فيوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبما نقلنا
عن الشيخ من معنى الايجاب والسلب المراد هٰهنا يضمحل ذلك الاشكال بالكلية فان قلت على ما ذكرت من
معنى الايجاب والسلب يلزم ان يكون تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع السالبة الكلية
كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان تقابل الايجاب والسلب لان الحكم في الاول بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني
بلا وجود الحيوانية للانسان فلم عده الشيخ من تقابل التضاد قلت يجب ان يكون في تقابل السلب والايجاب احد
المتقابلين عدما ورفعا للمقابل الآخر على ما علم من التفسير فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا
لا سلبا كليا فان السلب الكلي هو رفع الايجاب الجزئي ولا يكون رفعا للايجاب الكلي فالسلب الكلي مع الايجاب
الكلي متقابلان ليس احدهما عدما للآخر ويمكن تعقل احدهما مع قطع النظر عن الآخر فهما متضادان على ما
يخرج من التقسيم الذي ذكرنا اقول لعله يظهر فساد ما قيل ان اطلاق الضد على الكلية لاجل المشابهة مع الضد
من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة بل هو

قسم من تقابل السلب والايجاب الذي هو اعم من السابق ولعل منشأه ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلناه آنفا من
قوله القسم هٰهنا للمقابلة تضادا اذ انا اذا لم نقابلا لذاتهما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كما في الاضداد في
اعيان الامور ومقصود الشيخ ان تضاد الكليين تضاد بين الامور العقلية لانهما ليس الحكمية التي هي امور عقلية
يشبه التضاد بين الامور العينية كالسواد والبياض ولما كان هٰهنا مظنة ان يتوهم ان التضايف جنس للتقابل لانه
يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور والتماس وغيرهما فكيف يكون قسما منه مندرجا تحته اجاب بقوله ويمكن
تحته اي تحت التقابل الجنس التضايف باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف قد عرض له مفهوم التقابل
فمفهوم التضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض له حصة من التقابل اخص منه كما
كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم الجنس حصة اخص منه بالحقيقة
يكون المعروض اعم والعارض اخص فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض كان اخص منه تعجبا
بان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه واما من حيث الصدق والحمل فانه اعم منه
ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت آخر وعدم اندراجه من حيث الصدق على افراده كالحيوان
فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس
كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الآخر
وكذا الحال بين مفهومي التقابل والمضاف فان مفهوم التقابل من حيث صدقه على افراده اعم من المضاف ومن حيث
هو مندرج تحت المضاف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الآخر اعني المندرج فيه
عرضيا للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا له كما فيما نحن فيه فلا اذ يستحيل ان لا يصدق ذاتي الشيء على
ما يصدق عليه ذلك الشيء قلت اذا كان التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو عارض للاقسام لم يلزم صدقه
التضايف الا على عارض تلك الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض واما صدقه على تلك الاقسام
في انفسها فكلا وبه ثبت مقصودنا هكذا قيل اقول وفيه نظر لان مقصود السائل ان التضايف لكونه ذاتيا
للتقابل يصدق على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على اقسام انفسها صدق التضايف عليها بالضرورة
عليها انفسها ولا اثر في ذلك لكون التقابل عارضا للاقسام فالحق ما في الباب ان يكون صدقهما على الاقسام
عرضيا وقد يقال في شرح هذا المقام اراد بالجنس مفهوم التقابل والضمير في قوله مندرج تحته راجع الى التضايف
يعني ان مفهوم التقابل جنس للاقسام الاربعة ومع ذلك مندرج تحت احد اقسامه اعني التضايف وذلك باعتبار
عارض فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم التضايف فمفهوم التقابل من حيث هو هو اعم من مفهوم التضايف
ويعرض له من حيث انه معروض حصة من التضايف اخص منه لكن يشكل قوله ومقولية عليها بالتشكيك اي
مقولية التقابل على اقسام الاربعة بالتشكيك بناء على ما اشتهر من ان التشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فاما ان
يقال ان ذلك لم يثبت خصوصا في الماهيات الاعتبارية او يقال اطلق الجنس على الاعم الخارجي واسند على ان
التقابل ليس جنسا للاقسام لان تعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقله وهذا ظاهر في التضايف كما ان التوقف
في التضاد واما في الباقيين فتردد فيه كما ان الامام انما تعرض لمنع جنسيته للتضايفين وان لم يتعرض لبيانه امتناع

وذلك يعرف بما علم من تقوم المتضايفين بالتقابل وظاهر هذا انما يدل على ان التقابل الكبرى انما الذات وان التقابل
كالسواد والبياض مثلا ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل هو ذاتي للاقسام التي هي عوارض لتلك الذوات واشد
في السلب يعني ان تقابل السلب والايجاب اشد في مفهوم التقابل مما سواه من اقسام التقابل واستدل على
بوجوه الاول ان منافي الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا
شك ان منافاة رفع الشيء معه انما هي لذاتيهما ولذلك اذا لاحظهما العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا
واجمالا لا حكم بالمنافاة بلا توقف وان منافاة مستلزم رفعه انما هي لاشتماله على رفعه اذ لولا اشتماله عليه لم
يكن قطعا فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل التبع لا لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ
مفهوما آخر مغايرا لرفع المفهوم الاول فانه لم يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون
المفهوم الآخر ظاهر الاستلزام لرفع المفهوم الاول فتجرد ما لاحظه يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يتميز هذا الشعور
الاجمالي فيغالط ويظن ان الحكم بالمنافاة لذاتي المفهومين وكذلك قيل فيهما انا اذا اعتقدنا ان هذا شر وقطعنا
النظر عن جميع المعاني الخارجة عن مفهومه فمع ذلك لذاته من اعتقاد انه خير فيظهر بما ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما
هي بين الايجاب والسلب وان المنافاة فيما عداهما تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى الثاني ان
سلب الخير لا ينافيه اثبات الشر لصدقهما على ذات واحدة ولا ينافيه سلب الشر ايضا اذ قد يصدقان على ذات
واحدة بل لا ينافيه الا ايجاب الخير واذا انحصر منافي سلب الخير في ايجابه وكانت المنافاة متحققة من الجانبين انحصر
منافي ايجاب الخير في سلبه ولما انحصر منافي ايجابه في سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين
الضدين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا لا ينافي سلب الخير الا ايجابه ان يصدق قولنا لا ينافي ايجاب
الخير الا سلبه وكون المنافاة متحققة من الجانبين لا يقتضي ذلك لان ايجاب الخير ينافيه سلبه واما انحصار منافيه
في السلب فكلا اولا يرى ان ايجاب الشر ينافي ايجاب الخير ولئن سلم انحصار منافي ايجاب الخير في سلبه لزم ان لا يكون
تقابل السلب والايجاب اقوى اذ الضد به انه ليس هناك منافاة اخرى فالاقوى لا بد له من شيء هو اقوى منه
الثالث ان الخير مثلا اعتقد من عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتي للخير والثاني عرضي له لانه خارج عن
حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر فالرافع للامر الذاتي اقوى
معاندة من الرافع للامر العرضي ورد ذلك بان العرضي اذا كان لازما كان داخلا في الملزوم ايضا وان لم يكن
لازما لم يكن رافعه منافيا للمعروض لا يقال ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بواسطة لاقتضائه
في التأثير المعتبر لانا نقول النار القوية تحرق بالواسطة تحقيقا اقوى من تحقيق النار الضعيفة المباشرة فلم
لا يكون الحال هنالك كذلك وفي بعض النسخ واشدها في السلب ووجه بان التضاد مشروط بغاية التخالف
وهي غاية في امتناع الاجتماع ورقابة لا يتصور غاية خلاف فوق التنافي الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب
الآخر مع ان هذا الاشتراط انما هو في التضاد الحقيقي والثاني انما هو للتضاد المشهوري على ما سبق وقيل
امتناع الضدين يشتمل على امتناع السلب والايجاب مع زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف فامره ما مر
وان اراد امرا من ذلك فالعدم والملكة والتضايف كذلك وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التقابل

ه

هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض
وغير ذلك في غاية الظهور وعلامات الرؤية ويقال للاول التناقض بعينه تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء كان
بين المفردات او بين القضايا يسمى بالتناقض وما وقع في كتب المنطق من ان التناقض اختلاف القضيتين بحيث
يقتضي لذاته صدق احديهما وكذب الاخرى فاعترض عليه بعض المحققين بان التناقض كما يقع بين القضايا يقع
بين المفردات فاختصاص الاختلاف في الحد بالقضيتين يخرجه عن الجمع ثم اعتذر بان المراد هو التناقض بين
القضايا لان الكلام في احكامها وانما خصصوا بحثهم بالتناقض بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم
عامة منطبقة على جميع الجزئيات لان عمدة مباحثهم انما يجب ان يكون بالقصد الى اغراضهم ومقاصدهم ولما
لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به لم يتعلق غرضهم انما هو في التناقض بين القضايا باحث مناقياً
الخلف الموقوف على معرفته عمدة في اثبات المطالب في العلوم الحقيقية بل في اثبات احكامهم من العكوس
والنتائج الاقيسة لاجرم خصصوا نظرهم بالتناقض بين القضايا وبيهوا في تعريفهم اياه على ذلك وكذلك
تعريفهم المتناقضين بالمفهومين المتمانعين لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا مبني على ما ذكرنا اقول وبما ذكرنا
ظهر فساد ما قيل من ان مفهوم الانسان مثلا اذا لوحظ معه صدقه على شيء وضم اليه حرف السلب حصل هنا
مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرفت فيما
عدا القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان المتمانعان لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من
ان مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا وكذا فساد ما قيل بعد ذلك ثم ان فسر المتناقضان بالمفهومين
المتنافيين لذاتيهما وادعى ان التنافي اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم فانه اذا نسب احدهما
الى الآخر كان في نفسه اشد بعدا عن جميع ما سواه كان الانسان واللاانسان المأخوذان على الوجه المذكور
متناقضين وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او في غيره حتى لا ينافيه ذكرناه من ان
تقابل السلب والايجاب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا بالتناقض وظاهره انه لا حاجة في تعميمه بمعنى
باللفظ الى تفسير ثان للفظ بمعنى آخر يساوي ذلك المعنى وتحقق التناقض في القضايا بشرائط ثمان بعد ان
تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف على شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا له من غير شرط
في ذلك شرط يتوقف هو عليه بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع و
وحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل و
القوة والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما عند اختلالهما في شيء منها كما يقال زيد قائم وعمرو ليس بقائم
او زيد كاتب وليس بنجار او زيد ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا او زيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار
او الجسم مفرق بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد اب لعمرو وليس باب لبكر او الزنجي اسود بعضه
وليس باسود كله او الخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل ويصدق ثان او يكذبان معا وهذا الاشتراط
بتلك الشرائط الثمان انما هو في القضايا الشخصية اما القضايا المحصورة فتشترط شرط تاسع وفي بعض النسخ
تاسعا يشترط فيها شرط تاسع وهو الاختلاف في الكم في المحصورات بان يكون احدهما كلية والاخرى جزئية فان

فان النقيضة الكلية ضد القضية الكلية على ما مر تحقيقه فيجوز مع تحقق الشرايط الثمان كذبهما لجواز كذب الضد
كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس
بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات شرط شرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا بحيث لا يمكن
اجتماعهما صدقا وكذبا بل يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف في الجهة لم يتحقق
التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرايط التسع المذكورة اذ
يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان بالامكان بكاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة
كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب ولو كان الاختلاف بالجهة ولم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقق ايضا
التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرايط التسع المذكورة لا يتناقضان في المادة المذكورة مع ان
الممكنة والضرورية في المادة المذكورة يتناقضان بعد تحقق الشرايط التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف
فيهما بحسب الجهة بالحيثية المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة في المادة المذكورة يتناقضان لذلك والسر في
ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان
والدوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك القضية رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات
لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما
بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد منه في اخذ النقيضين ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة
لا يكون دواما ولا اطلاقا ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس
علم ان اختلاف الجهة على اي وجه كان لا يكفي فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ نقيض
القضية ان ينفي عين ما اثبت فيها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلب معناه فاي حاجة
في ذلك الى الاشتراط بالشرايط المذكورة والى التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض
قلت الامر على ما ذكرت فان القضيتين المتناقضتين يجب ان تكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا تتغايرا
الا بان يكون احديهما سالبة والاخرى موجبة لكن كثيرا ما يغفل عن التغاير فيظن في القضيتين انهما متناقضتان
ويغلط مثلا قولك الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر يظن انهما متناقضتان ويغفل عن عدم الاتحاد بينهما
بحسب القوة والفعل فاشتراط الوحدات الثمان تفصيل لذلك المجمل اعني اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما
الا بالسلب والايجاب لئلا يغفل عن وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع بها التغاير بين القضيتين وبهذا
ظهر ان رد الوحدات الثمان الى الثلث اعني وحدة الموضوع والمحمول والزمان او الى الاثنين اعني الوحدتين
الاوليين او الواحدة اعني وحدة النسبة كما فعل بعضهم رد لهذا التفصيل الى الاجمال وتفويت للمقصود
واما اشتراط الاختلاف في الحصر فلما عرفت ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي ورفع الايجاب الجزئي سلب كلي
وعلمت ايضا انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل حيوان انسان مع قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان
لا تفاوت بينهما الا بالسلب والايجاب والحاصل ان الاشتراط بالشرايط المذكورة انما هو لرفع اللبس
والصون عن الخطاء في اخذ النقيضين واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض

فزعم

نعرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا باعتبار نقائضها ولوازمها السابقة لها حتى يكون عندهم في التناقض تحقيقا
محصلة مضبوطة ويسهل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب عليه هذا وان توليد الموجهات بشرط عاشر
لم يرد بان المطلقات الشخصية او المحصورة تناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينها اذا كانت شخصية
الشرايط الثمان وان كانت محصورة الشرايط التسع كما يوهمه ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات بل لا بد
هذه الشرايط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض فيها يتوقف على
اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال التناقض القضايا بالشرايط يتحقق بها مع قطع النظر عن جهتها وبشرط
آخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرايط في تناقض الشخصيات تكون ثمانية وفي المحصورات تسعة وتجري الثمانية
في الاقيسة شرايط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدتها واعتبار شرايط بحسب الجهات في المختلطات واما
قيد العدم بالملكة ثم جعل محمولا في القضايا بسبب القضية معدولة وزعم بعضهم ان المعدولة لا بد ان يكون
محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او جاهل او ساكت او ساكن او بلفظ معدول بان
يركب كلمة السلب مع لفظ محصل على هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما
شخصا او نوعا او جنسا قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء نفسه
سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف العدم اليه بوجه من
الوجوه المذكورة او لا كما حقق ذلك في موضعه وهي تقابل الوجودية صدقا لا كذبا اي الموجبة المعدولة تقابل
الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ يمتنع ان يصدقا كالكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد في وقت واحد من
جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما يصدقان عند وجود الموضوع فيجوز كذبهما لامكان عدم الموضوع
واما كذبنا فيصدقان معا بلا امتناع بالضرورة وهما السالبتان مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين
زيد ليس بكاتب زيد ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه كالثلج المستلزم للبياض او …
بعينه كالجسم المستلزم للحركة او السكون او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو مطلقا بان لا يتصف بالضدين ولا
بامر آخر يتوسطهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان او عند الخلو عن الضدين
لكن عند الاتصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط باسم وجودي كالفاتر المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر
المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال للاعتدال لا خفيف ولا ثقيل او بعدل متوسط بين الجود …
واما قولهم الفلك لا خفيف ولا ثقيل فلم يرد به سلب الطرفين هناك اثبات امر متوسط بين الثقل والخفة
ولا يعقل للواحد ضدان لان الاضداد وان تكثرت لا يتصور غاية الخلاف الا بين اثنين منها وهو متفق عليه
ومشروطة في الانواع باتحاد الجنس قالوا لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس …
وانما التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون
هو جنسهما القريب ولا مستند لهم في ذلك سوى الاستقراء ولذا اعترض عليهم بان الفضيلة والرذيلة ضدان
مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس اصلا واجيب
بان الفضيلة والرذيلة ليستا ضدين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة وكذا الخير والشر …

عدم الخبر بيد وثانيا بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فانا قد نعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير او الشر
او الفضيلة او الرذيلة مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا او فضائل او رذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس
بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وحمل الجنس والفصل واحد جواب خلل
مقدمه تقريره ان يقال ان كل واحد من الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد
انما يقع بالفصول والفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت واحد وتقرير
الجواب ان حمل الجنس والفصل واحد في الخارج فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود
مغاير لوجود الآخر في الاعيان بل يكون كل منهما موجودا مغايرا بالوجود للآخر انما هو باعتبار العقل فالتضاد
بالحقيقة عارض للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان التضاد انما هو في الموجودة في
الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام اقول فيه نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين
الامور الاعتبارية كمفهومي الجنسية والفصلية فانهما متضادان مع انهما من ثواني المعقولات بل بين الامور
العدمية اعني ما يكون العدم جزءا لمفهومها كما مر من مثال عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير ولو سلم
ان التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا شك ان وجود النوع في الاعيان انما هو بمعنى ان في
الاعيان امرا يطابقه ويحاذيه على ما تقرر من معنى وجود الطبائع في الاعيان وكل من الجنس والفصل ايضا بهذا
المعنى موجود في الاعيان وكل من هذه الاحكام انما هو المتضاد الحقيقي لا المشهوري ولم يتعرض هيهنا من اقسام
التقابل للاضافة ولم يبين احوالها لان بحث الاضافة يجيء مفصلا في مباحث الاعراض

الفصل الثالث

في العلة والمعلول كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له
هذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما وحدها او ماخوذة مع غيرها ولا يصدق على غيرها من العلل اذ لا
صدور عن شيء منها فانها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهي فاعلية ومادية
وصورية وغائية فالصواب ان يقال العلة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء المحتاج او امر خارج
والاول اما ان يكون به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان
السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل
قطعا وليست الحاصلة في الخشب تلك الصورة بل فردا آخر من نوعها هكذا اقول فيه نظر لانه لما تحقق هيهنا
فرد من نوع صورة السيف وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف ولما لم يتحقق فرد السيف بالفعل علمنا ان صورة
السيف لم تتحقق هيهنا فالصواب في الجواب ان يقال لا نسلم ان صورة السيف تحصل في الخشب واما ان يكون الشيء
به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يخص الاجسام من المادة والصورة
الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر بالفعل او بالقوة وهاتان العلتان
للماهية باعتبار انهما داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فتخصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن
الباقيتين المشاركتين لهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا اما ما منه الشيء كالنجار للسرير وهو
الفاعل والمؤثر واما ما لاجله الشيء كالجلوس على السرير له وهو العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل

والفاعل

والغائية تختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والمادة والصورة لا توجدان الا في المركب والغاية
لا تكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون لفعله حكمة ومصلحة وفائدة
فائدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية
انما تكون علة بحسب وجودها الذهني واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة للمعلول لترتبها عليه في
تاخرها عنه في الوجود فلها اعني للغاية علاقة العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجوديها
الذهني والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء بحيث لا يبقى شيء آخر يحتاج اليه لا يقتضي ان يكون مركبا من
عدة امور البتة علة تامة وانما قيد بالجميع لانه قد تقرر ان العلة التامة قد تكون هي الفاعل وحده كما
في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع لا يقال الا بد من اعتبار امكان المعلول
في التركيب لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب
العلة فالامكان ماخوذ في جانب المعلول فانا نأخذ شيئا ممكنا ثم نطلب علته ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه
مع الفاعل بل هو امر آخر هكذا قيل واقول فيه نظر لان كلا من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من
العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة المعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور
لما كان الامكان من شرائط التاثير فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط امر في تاثيره وانت خبير بان المعلول اذا كان
مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فلا
لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح آخر ليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور
المحتاج اليه قيل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة
التامة للشيء معدوما ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لانه يستلزم تاثير المعدوم في الموجود
وكذا يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف
تاثيره عليه وليس مؤثرا فيه وبه يتم العقل وان لم يحقق فيكون العدم مؤثرا في الوجود لكن يجوز ان يتوقف
عليه تاثير المؤثر في الوجود فلا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط في تاثيره باقتران امر
عدمي معه فلا يلزم تاثير المعدوم في الوجود ولا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الكل يحتاج الى مؤثر
موجود وان كان مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كزوال
الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود فضاء الرواق يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف
فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيها الا ان الوجودي هو الشرط وبالاجمل لا يلزم [illegible]
بين الملك فيستبق الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع
لان من علة الشيء في وجوده اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب ان
يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه معا كالمعد
اذ لا بد من عدمه الطاري بعد وجوده فيجب ان يوجد او لا ثم يعدم واعترض على حصر العلة في الاربع بالشرط مثل
الموضوع كالثوب للصباغ والالة كالقدوم للنجار والمعاون كالعين للنشار والوقت كالصيف الذي

بجميع الادية والداعي الذي لعين غاية كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق وبالمعد مثل
الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج عن المعلول مع انه ليس ما منه
الشي ولا ما لاجله الشي ويجيب بانها بالحقيقة من تتمة العلل المادية لان القابل انما يكون قابلا بالفعل
وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باجتماع
الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة ورد بانا سلمنا
ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل مما ذكر يحتاج اليه المعلول
ولا يصدق عليه انه جزء المعلول ولا ما منه ولا ما لاجله ولا نعني بعدم الحصر في الاقسام الا وجود شي يصدق
عليه المقسم ولا يصدق عليه شي من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى القابل بالفعل
والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى ما ذكر انما هو ثانيا وبواسطة احتياجهما اليها فيكون تلك الامور
من العلل بالواسطة والمقسم هو علة الشي بلا واسطة اقول لكن يبقى شي وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغائية
من تتمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة في مؤثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشي الى ما يكون مؤثرا
في وجوده وهو الفاعل والى ما يكون مؤثرا في مؤثرية المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من خمس القسمة وجعل هذه
المذكورات شرطا ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشي اما جزء له او خارج
عنه والثاني اما ما منه الوجود او ما لاجله او لا هذا ولا ذاك والثالث اما ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو
الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس و
الفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود
الخارجي ثم يذكر لفظ العلة مطلقا يراد به الفاعلية ويذكر اليوناني بازائها اوباسا والفوى كما يقال
للعلة المهية جزء وركن ويقال المادية مادة وطينة ويقال للغائية غاية وغرض وللفاعل مبدا التاثير
وعند وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه
تاثيره ويسمى علة مستقلة تامة ايضا يجب وجود المعلول والا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه
في زمان آخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا
وان لم يكن لامر لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح لان الترجح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين
وبهذا يندفع ما يقال من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جوزه بعضهم انما المستحيل
هو الترجح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته او تعلقها لكونه من شرائط التاثير موجود في الزمانين معا فلابد
من ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الآخر ترجحا بلا مرجح وانه يبطل بديهة
واتفاقا كما ذكره ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول
لما عرفت من جواز استناد القديم الى المؤثر الموجب اقول وانت خبير ان المتبادر من هذه العبارة ان
وجود العلة المستقلة يجوز ان يقارن عدم المعلول لكن ذلك يبطل ما تبين من انه يجب وجود المعلول
عند وجود العلة المستقلة لا يقال وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة اعم من ان يكون وجود

العلة مقارنا لوجود المعلول او يكون متعقبا لانا نقول اذا وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تاثيره فاما ان يوجد
المعلول مقارنا لوجود الفاعل او بعده بزمان فان كان الاول ثبت ما ادعينا وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان
منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض اجزائه اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه
قبله ترجح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا لوجود الفاعل ممكن فوجوده بعد وجود الفاعل ترجح بلا مرجح لا يقال وجوده
مقارنا لوجود الفاعل ايضا ترجح بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نختار ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع
ما يتوقف عليه تاثيره ترجح بل يجب مقارنتهما وعكس هذا يعني ان يكون وجوده مقارنا لعدمه يجب ان يخرج نقول
فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه بزمان قلنا من جملة ما يتوقف عليه تاثير القديم
في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون
التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل المستجمع لجميع جهات التاثير فان قيل الضرورة قاضية بان
ايجاد العلة المعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متاخر عنه فيكون متاخرا عن
وجود العلة قلنا كونه لايجاده بعد وجود العلة المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التاثير بعدية زمانية ممنوع ولا يجوز
بقاء المعلول بعده اي الفاعل يعني اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل و
العلل الناقصة غير المعد من المادة والصورة والشرط وعدم المانع والى هذا اشار بقوله وان جاز في المعد اما
المادة والصورة فلان بقاء المعلول لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء جزئه بديهة واما الفاعل والشرط
وعدم المانع فلا يبقى اي المعلول بعدها لان الامكان متحقق في جميع الازمنة فوجب ان يتحقق معلوله الذي هو الحاجة
الى المؤثر في جميع الازمنة فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه تاثيره من وجود
الشرط وعدم المانع فاذا انتفى شي منها في وقت فقد ما يحتاج اليه وجود المعلول في ذلك الوقت فيزول لحصول
انيم فيه لامتناع تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما المعد فلما كان احتياج المعلول
اليه من حيث ان عدمه الطاري على وجوده فبعدمه الطاري يتحقق تمام العلة فلا يكون زوال المعد مقتضيا لزوال
المعلول بل مقتضيا الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعد حال وجود المعلول وعبارة المصنف تدل
على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا منافاة بينه وبين الوجوب وانما اختار ذكر الجواز
رعاية للمقابلة للاجواز اقول هكذا قيل وفيه نظر لان هذا الكلام انما يصح ان لو قال يجوز انعدام المعد حال وجود
المعلول ولم يكن بل انما استفيد هذا الجواز من بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بعد قوله وان جاز في المعد
وان وجب في المعد يجوز ان وجب بقاء المع بعد المعد لا يستفيد ذلك المعنى بعينه نعم لو قيل يجب وجود المع بعد المعد
لان العلة انما تتم بانعدامه فكان حق العبارة ان يقول وان وجب في المعد وان جاز كان الجواب ما ذكره ودعم تعميم
ان المعد البعيد يجب انعدامه بحصول المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المع بخلاف المعد القريب فانه يجوز
ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع المع لان المعد ملزوم لاستعداد وجود
المع على تفاوت مراتب الاستعدادات وشي من مراتبها لا يجوز ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو
القوة المنافية للفعل فكذا ملزومه المرتبة لا يجوز ان يجامعه واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المع في جميع

اوقاته الى علتنا الا ان العلة الموجبة له والاخرى ينعدم بانعدامها ومن الجائز ان يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان
على البدل فاذا وجدت احديهما ثم انعدمت توجد الاخرى في زمان انعدام الاولى فوجد المعلول فيه فلا يلزم ان ينعدم
بانعدام علته المستقلة والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا لا على البدل وكذا لا يلزم
من عدم الشرط عدم المع لجواز ان يقوم مقامه شرط آخر واجيب بانه لا استحالة في ان يكون لواحد بالشخص علتان مستقلتان
على سبيل البدل بمعنى امتناع الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي
واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المع ثم تنعدم هذه العلة وتوجد الاخرى فهو مستحيل لان المع الشخصي
ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له
بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان تكون مفيدة للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل
الحاصل ولا يمكن ان يق انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة والتقدير
خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجدت احديهما استحال الوجود الاخرى بعدها
وان امكن ان توجد بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد
من الفاعليتين من تاثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه
قلت اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره
على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون تاثير المشروط بخصوصية الاخر تاثيرا آخر وتم ما ذكرناه بلا اشتباه وكذا
الحال في عدم المانع من التاثير فانه اذا كان المانع مركبا من امرين مثلا انتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد
في عدم المانع واذا كان التاثير متوقفا على خصوصية احد العدمين زال بزوال ذلك العدم ويكون التاثير المتوقف
على خصوصية العدم الاخر تاثيرا آخر اقول فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى
بل آن انعدام العلة الاولى وجد علة ثانية واستمر وجود المعلول بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود
حاصلا له قلنا ان اراد باصل الوجود الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار ان العلة الثانية لا
تفيده واستقلالها لا يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق
او غيره نختار انها تفيد وجود المعلول ولكن في الزمان الذي هو زمان وجود العلة الثانية قوله يلزم تحصيل
الحاصل قلنا ثم فان وجود المع في زمان وجود العلة الثانية الذي هو ثاني العلة الثانية غير الوجود في الزمان
السابق الذي هو ان العلة الاولى لا يق فعلى هذا يكون فايدة العلة الثانية وجود المع في الزمان الثاني بل
وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية تفيد بقاء وجود المعلول الحاصل بالعلة الاولى فلم تكن مستقلة
لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني او الاول لكن لما
العلة الثانية في آن انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زماني وجود العلتين زمان آخر لزم استمرار وجود
المع فصار باقيا وذلك لا ينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون لمعلول واحد
علتان تفيد احديهما اصل الوجود وفي آن انعدامها توجد علة اخرى تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة
الاولى قوله يلزم ان لا يكون العلة الاخرى مستقلة قلنا الا بمعنى كونها مستقلة ان المطلوب ان يثبت جواز

بقاء المعلول بعد انعدام علته باي وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبني على امتناع اعادة المعدوم وهي
لم يثبت كما عرفت لكنه لو قال المعلل قوله ان انعدم المعلول بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم
ان انعدم بانعدام الاولى ثبت ما ادعيناه سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلان قوله اذا توقف تاثيره
على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال
بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية الاخر تاثيرا آخر لو تم لدل على استحالة ان يكون لواحد بالشخص علتان
مستقلتان مط وقد سبق انه لا استحالة في ان يكون لواحد بالشخص علتان مستقلتان على سبيل البدل بمعنى امتناع
الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجدت ذلك المعلول الشخصي فانا نقول وجود
المعلول اما ان يتوقف على احديهما لا بعينهما فلا يكون خصوص شيء منهما علة فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف
على احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها فلا يكون الاخرى علة هف والحل منع لقد العلة
اذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وما يظن من ان البناء يبقى بعد البناء فالمعلول يبقى
بعد علته ضعيف لان سبب الحمل ليس هو علة حقيقة وكذلك ما يقال لا شك ان الابن معلول في وجوده للاب
فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلية او شرط لسخونة الماء الحاصل
بها مع بقاء السخونة بعدها فبطل ما ادعيتموه من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب بارادة
مخصوصة وحركة معينة علة فاعلية او شرطية بل العلة التامة لحركة المني وحركة المني علة معدة لحصوله في الرحم ثم
حصوله فيه زمانا مع امور مخصوصة هناك علة لاستعداده لقبول الصورة الانسانية فيفيض عليه تلك الصورة
من المبدأ الفياض فتصويره انسانا وبقاؤه انسانا العلة الحقيقية غير الاب فلذلك جاز بقاؤه بعده وكذلك
النار لمجاورتها الماء تعد مادته لقبول السخونة فيفيض السخونة عليها من المبدأ ومع وجود ذلك المعلول
الفاعل اذا كان واحدا لذاته ولم يكن له صفة ولم يكن فعله مشروطا بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه
اكثر من واحد خلافا لاكثر المتكلمين وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوازه في الفاعل
المختار كلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم في ان المبدأ الاول موجب او مختار والحق ان الفاعل المختار اذا
تعددت ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان خارجا عما نحن بصدده اذ فيه كثرة باعتبار تعدد الارادة
او تعلقها فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه تعدد بوجه اصلا كان داخلا فيه ومثار
فيه لهم احتج الحكماء بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كانت مصدريته هذا غير مصدريته
ذاك فان كل منهما نفس الواحد الحقيقي كان لامر واحد حقيقتان مختلفتان وان دخلا فيه او واحد منهما لزم تركبه
فلم يكن واحدا اما فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم الشيء الخارج لان المصدرية
الخارجية لا يمكن ان يستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو وحده مصدرا للمعلول ويكون
الحقيقي مصدرا للثلث المصدرية خارجية واجيب تارة بالنقض وتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم ان لا يصدر
فانا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي شيء فمصدريته لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره
اما داخل فيه فيلزم تركبه او خارج عنه معلول له فانا ننقل الكلام الى مصدريته لها حتى يلزم التسلسل

او نقول لو كان الصادر هناك شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء
لا شيء واحد وهو مناف لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر
اعتباري فيستغني عن المصدر قيل لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها
معلولها المعين لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى
من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا فرضنا مثلا ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان
يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها وبحسب تلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة
وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدرية فتكون موجودة قطعا ومتقدمة على المعلول جزما ويعبر
عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى وبكون العلة بحيث يجب عنها المعلول ثالثا
وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية ... عليها الاشكال بانها اضافية
لكن لم يقصد بها مفهومها الاضافي بل امر مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص
لا يكون له مع غيره وذلك وتصحيح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق التجوز مما لا ينكر فاندفع المنع
وهو ظاهر والنقض ايضا فان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته بالمعنى المذكور عين ذات المصدر
بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق مصدريتان متغايرتان لا يمكن ان يكون كلاهما عين ذات
المصدر لما مر آنفا ولا ان يكون واحدة منهما داخلة فيه فيلزم كون احدهما الا اول خارجا معلولا لم يتم الكلام
الخ واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة متشاركة
في جهة او غير جهة متشاركة لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها
لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر معين فلا نسلم انها موجودة قوله وفي الحقيقة
تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة قطعا قلنا ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نسلم ان الخصوصية المذكورة
يجب ان تكون في الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر ما له خصوصية مع معلول
معين ومع امر آخر له خصوصية مع معلول آخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع المأخوذ منه ومن
غيره وان اراد بالمصدر ما له مدخل في الصدور سلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نسلم ان المصدر بهذا المعنى
يجب ان يكون موجودا لا يقال ليس اثبات المطلب متوقفا على وجود الخصوصية بل يكفيه تقدمها على المعلول اذ يلزم
ح تكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار لانا نقول لو وجب تعدد الامور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي لزم
ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شيء واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثرا فيه لكنه باطل لان جميع ما يباينه
مسلوب عنه بالضرورة وما يقال من ان سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق في العقل الا بعد تعقل المسلوب
والمسلوب عنه فيتقدم ما له ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده فح لا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد
حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة فمدفوع بان الواحد الحقيقي كالواجب متصف بحسب نفسه في الخارج بالسلوب
والاضافات وان لم تكن هي متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه
والمسلوب وانما المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف الثاني لو جاز صدور الكثير عن

الواحد

الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال به عليه لكن مثل هذا الاستدلال لم يكن يفيد
فانا لما رأينا الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر انه كلما اتحد المعلول
تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار
والماء انما هو بالتخالف لا بالتعدد فانا لما رأينا نارا ولا برودة معها كما كان مع الماء ورأينا ماء ولا حرارة معه كما كان مع
النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الآخر انهما متغايران ولو رأينا آثارا متعددة بلا تخلف لم يكن لنا الاستدلال بها
على تعدد المؤثر بل هذا هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب كان مصدر ا او لما
ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا صدور لا ا حتى صدورت
وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلب قال الامام العجب ممن يفني عمره في التعليم ليعصم
عن الغلط ثم يعول في مثل هذا المطلب الاعلى على حجة يقع فيها غلط يضحك منه الصبيان ثم بين حصول الكثرة باعتبار كثرة
الاضافات اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول
الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل ...
فرضناه ان يكون احدهما علة الآخر والآخر معلولا له بوسط او بغير وسط وهذا باطل ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك
انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجودا ووجوبا بالغير
وامكانا بالذات فيصدر عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات امر آخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات
عقلية لا تصلح علة للاعيان الخارجية وما كان جواب هذا ظاهرا لانها ليست عللا مستقلة بل شروط وحيثيات
يختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة
فذات الواجب ثم يصلح ان يجعل مبدأ الممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض
معلولاته واسطة في ذلك فيحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا يثبت
الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل غايتها
يتوقف على تعقل الغير كما مر فلا دور اقول ان سلب شيء عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة بين
شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما والمص في شرح الاشارات قد بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان
صدور الكثرة عن الواحد بوجه آخر حيث قال اذا فرضنا مبدأ اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو
في اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون
في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى ا شيء آخر صار في ثانية
المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا
ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د
ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه
كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء والعشرة في الترتيب في المتوسط ...
يكون فوق واحدة منها ما في هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له وهكذا

يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدء واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر
امورا موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا فلا يرد على هذا الوجه
الاعتراض المورد على الوجه الاول وهذا الحكم منعكس على نفسه في الوحدة النوعية لا عكس بمعنى ان الواحد بالشخص
لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى
كل من العلتين لكونها علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه لو توقف على كل منهما
لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يفتقر في التاثير الى شيء آخر وان توقف
على احديهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد
بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج
الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه وأورد الامام
ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظاهر وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته
فلا يعرض له الاحتياج اليها واجيب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة
مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة
المعينة فالحاجة المطلقة من جانب المع وتعيين العلة من جانب العلة واعترض صاحب التحقيق بانه فيما ذكر من احتياج
المع الى علة ما يجب ان يكون التعيين من جانب العلة لزوما لعدم احتياج المع الى العلة بعينها مع كونه محتاجا الى
علة ما لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه بل يلزم
الح بل الى مفهوم احديهما لا بعينها الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شان المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون
الاستناد الى علة معينة ناشيا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المع الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد
بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا
بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لزم
الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احديهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول وايضا قلنا في
في الدليل الثاني شغارا بعا وهو ان يتوقف المع على احد العلتين لا بعينها فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة
في الدليل الثاني فلا يتم هو ايضا اقول ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان بعينه كل واحدة منهما
احتياج المع الى نفسها على ما تقدم من ان تعيين العلة من جانبها فيلزم احتياجه الى كل واحدة منهما بعينها ويلزم ما
ذكرنا ولهذا اذا اجتمعتا بل توارد تا على سبيل البدل اما ابتداء او على التعاقب لا يلزم محذور لان التعين
بالعلة على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هو الموجود في حين انه لم يوجد بعد او وجدت ثم انعدمت
هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا استغناء عنها ايضا لانهما انما يكونان للموجود لكنها
فان استغناء شيء عن العلة معناه ان يوجد بدونها واحتياجه اليها ان لا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا
لا يتصف بشيء منهما والطبايع لا وجود لها في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها وقول القوم ان الواحد بالنوع
يكون له علل متعددة ليس معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها

التي هي واحدة بالنوع يكون لها علل متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والنسبتان اي العلية
والمعلولية من ثواني المعقولات اقول لا شك في انهما من الامور الاعتبارية لا وجود لهما في الخارج وانما الحكم بكونهما
الثانية فمبحث يعرف بالتوجيه اما مقابلة التضايف وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالقياس الى امرين بان
يكون شيء علة لامر ومعلولا لامر آخر كالعلل المتوسطة ولا يتعاكسان اي العلة والمع فيهما اي في العلية والمعلولية
اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها بواسطة او بغيرها ولا المع علة لعلتها كذلك وهذا في الحقيقة مسائل برأسها وهذا
الذي يقال له الدور وقد لم يذكر دليل الاظهر بطلانه كما يذكر على بطلان التسلسل بغير برهانه كما ذهب اليه الكل
واستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لكان متقدما على المتقدم عليه فيلزم تقدمه
على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان بل بالذات في تفسير معنى التقدم بالذات
ان كان نفس العلية كان قولك لو تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لو كان الشيء علة لعلته وهو عين المتنازع
فيه فيجب المصادرة وان كان امرا زائدا على العلية فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره
باقامة الدليل عليه ثانيا فانا نمنع وجود المتقدم في الحقيقة انا لا نتصور هناك التقدم معنى سوى العلية ولو سلمنا
انه لمفهوم ثابت للعلة في الامام فلا تسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة في الاولى لان كل واحد منهما على تقدير الدور
مفتقر الى الآخر المفتقر اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم من افتقار كل واحد الى نفسه والجواب ان الافتقار نسبة لا
يتصور الا بين الشيئين ثم قال الدليل وهو ان يقع نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة يستلزم
معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما
بمعنى الوجوب والامكان متنافيان وايضا لان هذا اقوى من ذلك الاول لانه لا يتحقق النسبة بكيفية التغاير
الاعتباري اقول فيه بحث لانه جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان يتشابهان بها نسبتاهما مختلفتان بالوجوب
والامكان والجواب عنه بانه اذا اختلفت الجهة لا يكون مما نحن بصدده لبطلانه اذ كلامنا في بطلان الدور
دون الامع اتحاد الجهة بعين الشيء لان الدور هو ان يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة في
تحقق الدور يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة واحدة ولا يقدح في ذلك ان يترتب على كونه مفتقرا من جهة
لذلك الشيء وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى لم مغايرة للاولى كما فيما نحن بصدده فان منشأ احد الصفتين
هو كونه مفتقرا ومنشأ الاخرى هو كونه مفتقرا اليه واعترض عليه الفاضل الارموي بانه ان اراد بالافتقار
في الدليل الرضي عدم امتناع الانفكاك فلا نسلم ان الدور يستلزم الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع
انفكاك كل من الشيئين عن الآخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم منه تقدمه
المقتضي بين العلة والمع الا امتناع كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد بالافتقار امتناع الانفكاك
التأخر اي تأخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء في التأخر ما جاء من الشبهة في التقدم بعينه اذ نقول لا نسلم ان
المعلول بمعنى المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الآخر بمنزلة قولك كل واحد منهما
معلول للآخر وهذا هو عين المتنازع فيه وان اريد به معنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين
الدليلين المردودين والمرضي اقول الجواب عن تلك الشبهة ان بين العلة والمعلولية تباينا يجب بعد ان اي كانت العلة

فكان المعلول من غير عكس وان اعتبر الاشتراك في انه يصح ان يقال تحرك اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد فالمعنى هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه وهذا المعنى يعبر عنه بالقبلية
العلة كونه علة متقدما ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا عليه وبالقبلية المع كونه معلولا ومتاخرا ومحتاجا
ومفتقرا وموقوفا فالحاصل الاستدلال انه لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم تقدم
الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم توقف الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى نفسه وذلك بطل ضرورة
فان قيل اللزوم ممنوع وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك
الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه وان لم يوجد البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة وثانيهما
انه يجوز ان يكون شيئان معية كل منهما علة لوجود الآخر او معية احدهما علة لوجود الآخر ووجود الآخر علة
لوجود الاول قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لان العلة القريبة لا توجد بدون العلة البعيدة لان
العلة البعيدة علة قريبة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود المعلول مع عدم علته القريبة وبطلانه ظاهر
ولان كون معية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجبة لا
وان تكون موجودة قبل وجود معلولها ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه ولا
يلزم في معروضها في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها اي من آحاد السلسلة ممتنع الحصول بدون
علة واجبة وذلك لكونه ممكنا فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة تجب ولا فيوجد وذلك لوجوب
تقدم العلة بالوجود والوجوب على المع لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا اي ممتنع الحصول ايضا لكونه ممكنا لا
علة واجبة لما تقدم فلو انحصر الموجودات في الممكن لم يوجد شيء منها فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف
للسلسلة اقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية يقول كل منها يجب بغيره ويوجد بغيره
ولا ينتهي الى ما هو واجب بذاته فدعوى انه لا بد من وجود علة واجبة لذاتها مصادرة ولا للتطبيق بين جملة
قد فصلت منها آحاد متناهية وجملة اخرى لم تفصل منها هذا هو برهان التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعى
تناهيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان احديهما من معلول
معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبلها بعدد متناه فنطبق بين الجملة التي
قد فصل منها آحاد متناهية والجملة الاخرى التي لم تنفصل منها تلك الآحاد اي نطبق الجزء الاول من احديهما
على الجزء الاول من الاخرى وكذا نطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من
التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو ممتنع وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من
التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بعدد متناه
فيلزم تناهيها ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بمتناه متناه واعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء
من التامة جزء من الناقصة ولا نسلم لزوم تساويهما فان ذلك انما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي
وايضا انما يلزم من المجموع اي من لا تناهي العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه منها ان يحصل جملة
اخرى ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص ان يكون المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة

شيء من اجزائه فان المجموع قيام زيد وعدم عمرو وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث
التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها واجيب عن الاول
بدعوى الضرورة فان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة وان الناقص يلزمها الانقطاع وعن
الثاني بانه اذا كان المجموع محالا لا بد ان يكون شيء من اجزائه واجتماعها محالا ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي
ليس محالا وعن النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية ولا توجد في الوجود من المعدودات الا ما هو متناه
وعن النقض الثاني بان الامور المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية والتي لا توجد معا لكن لا ترتب بينها كالنفوس
الناطقة بان المتكلمين يحكمون على الاستحالة فيها واجراء برهان التطبيق فيها وسيصرح المص بذلك في بحث حدث
العالم واما الحكماء المشترطون في استحالة اللاتناهي اجتماعها في الوجود والترتب بينها فانهم يقولون بانه
اذا كانت الآحاد موجودة بالفعل وكان بينها ترتيب يتم فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة
الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج معا لم يلزم من
وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد الاخرى لعدمها في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا ولا
في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع آحاد احدى
الجملتين بازاء آحاد الاخرى الا اذا كانت موجودة معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت
الآحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتيب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني
والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ
العقل كل واحد من الاولى واعتبر بازائه واحدا من الاخرى لكن العقل لا يقتدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا
لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل في
استحضارها وربما يتوهم التطبيق بين جملتين ممتدتين على الاستواء وبين اعداد الحصى فان الاول في
طرف احد الحبلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الآخر ... وليس كذلك
في اعداد الحصى كلها بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها اولا ووقوع كل واحد من آحاد الجملة الناقصة
بازاء واحد من آحاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين آحادها
ترتب والعقل يعجز عن ذلك الممكن فلا يتحقق ولا يظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك الغرض الى ملاحظة آحادها مفصلة
بل يكفيه فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فان برهان التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية الوجود معا
مطلقا سواء كان بينها ترتب او لا ولا التطبيق باعتبار القسمين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما
تناهيهما الوجوب اذ يزاد احد القسمين على الاخرى من حيث السبق برهان آخر على استحالة التسلسل تقريره انا
نعزل المع المحض من السلسلة المفروضة اذا كان التسلسل في جانب العلل او العلة المحضة اذا كان التسلسل في جانب المعلول
ونجعل كلا من الآحاد التي فوقه على التقدير الاول او تحتها على التقدير الثاني متعددا باعتبار وصف العلية و
المعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما
العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول وزيادة وصف

المعلولية على التقدير الثاني ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة على التقدير الاول لا ينطبق على معلولها
وذلك لخروج المعلول المحض عن السلسلة بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك المعلول هو نفس تلك
العلة المنطبقة عليه وانما يتغايران بحسب صدق العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يصح الانطباق بينهما وكل علة
ومعلول منطبقين لا بد ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت افراد المعلولات باسرها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق
كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول
من تلك المعلولات على علتين فلا يكون علة متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت بطلانه فيزيد سلسلة
العلل على سلسلة المعلولات بواحدة وفيه انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول على التقدير الثاني لا ينطبق
على علته بل على علة معلوله المتاخر عنها وعن ذلك المعلول ايضا فكل معلول وعلة منطبقين لا بد ان يكون بعدهما
معلول ويلزم على قياس ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحد وينقطع السلسلتان
معا ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء
ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب به وكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة برهان آخر نقرره
ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذ بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود
ممكن اما الوجود فلاتصاف اجزائه بالوجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان
فلافتقاره الى جزئه الممكن واذا كان الجميع موجودا ممكنا فوجوده بالاستقلال اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة
واما جزء منه وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة المستقلة للمركب
من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا آخر لم يتوقف حصول
ذلك المركب عليه بل عليهما فلم يكن احدهما مستقلا وايضا موجد الجميع بالاستقلال لا يجوز ان يكون جزءا لان كل جزء
محتاج الى ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا يستقل بدونه واما خارج عنه وقد تقدم آنفا ان العلة المستقلة
للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا بد من ان يوجد ذلك الخارج جزءا من اجزاء
السلسلة ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجودة داخلة في السلسلة والا توارد علتان على معلول
واحد شخصي وهو خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى غير
النهاية هف واذا انتهى الى ما يستند ذلك الجزء الى علة خارجة كان طرفا لتلك السلسلة فيكون متناهية مع
فرضها غير متناهية وبما ذكرنا من التقرير اندفع ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة
التامة فلانم استحالة كونها نفس السلسلة فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس ذلك
الشيء كما في المركب من الواجب والممكن فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجوده من ذاتها وكونه آحادا
قلنا لم وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي لا يعقل بعض اجزائها وان اريد العلة الفاعلية فلانم استحالة كونها
بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه وعلله وهو مم
لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غيرها كالخشب من السرير لانا قد صرحنا بان المراد
بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واما السرير ففاعله المستقل بالايجاد هو النجار وحده لا مع فاعل الخشب

ثم يرد على المقدمة القائلة بان كل جزء محتاج الى علة غير الكل بعد ذلك بعينها انها ان اريد به العلة التي ما هو علة له باسره
لا بانه لا يستقل الا ما علم انما تم احتياجها الى ما هو علة لها بوجودها الانات في استقلالها المعلول بعا ونها
في ايجاده وعلى المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه ان اريد بانها
بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب كالحجر
يحدث بحدوث اجزائه شيئا فشيئا كالخشبات السرير وهيئة الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول لم توجد
العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء والا لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان وان وجدت لزم تخلف
المعلول الجزء الآخر عن علته المستقلة بالايجاد وهو ظاهر البطلان وان اريد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها
او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها فاذا كان المعلول المركب
مرتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مرتبة الاجزاء بحيث كل جزء منه بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا
يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة
جزءا منها او من اجزائها فانما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم عليه الشيء لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء
التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتاخر عن الكل يجب علية المتقدم
على بحسب الرتبة حيث يعتبر من جانب المتناهي ولا يعتبر في ذلك المجموع تارة ما قبل المعلول الاخير وتارة ما قبل
المع الاول فانه جزء من السلسلة بحصول السلسلة عند بحصوله ويقع بكل جزء منه جزء منها فان نفسه جزء من
السلسلة يكون علته المجموع الذي قبل ما يليه من المع الاخير وهكذا كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل المعلول
المع المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى علته وهو جزء من السلسلة فيحتاج ما تحتاج
السلسلة ايضا الى تلك العلة وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بعلة من غير تلك العلل ولا نحو
يكفي في تحقق السلسلة بل لا بد من المع المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار
في الايجاد الى معاون خارج على ما تحققت وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه
لا دخل للمعلول الاخير في الايجاد فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزء منها العلة
اولوية بعض الاجزاء ولان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون علة الجملة لكونها اكثر تاثيرا فتمام علة الجزء
الذي هو ما قبل المع الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء علل بعيدة للجملة لا يستقل بايجاد الجملة بل
يحتاج في ايجادها الى معاون خارج هو عللها القريبة وعلى اصل الدليل منع آخر وهو انا لانم افتقار الجملة
المفروضة الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل واحد منها بعلة
وقولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلة فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى هذا كما
لعشرة من الرجال لا يفتقر الى غير علل الآحاد وما قيل جميع تلك العلل الموجدة التي هي علة موجدة السلسلة
باسرها اما ان يكون عين السلسلة او داخلا فيها او خارجا عنها مبني على توهم ان السلسلة موجود آخر
ممكن محتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل وايضا بل الموجود هناك الامكانات قد احتاج كل منها الى علته
وما يقال ان وجود تلك الآحاد غير وجود كل منها كلام على التفصيل هذا وان قوله ولان المجموع له علة تامة

ان اراد بالعلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء فقد عرفت فساده وان اراد بها المؤثر بالاستقلال فنختار ان
يكون مقدما على قوله ولان المؤثر في المجموع الخ وجه آخر لو ذهبت سلسلة العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدة المعلولية
على عدة العلية وهو باطل لان العلية والمعلولية متضايفان تضايفا حقيقيا ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود
لانه اذا وجد احد المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد
من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وجه اللزوم ان كل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض
وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية
على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى وجه آخر لو وجدت
سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات او غيرها لاشتملت على الوف فعدة الالوف الموجودة
فيها اما ان تكون مساوية لعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدة الآحاد يجب ان يكون الف ضعف
مثل عدة الالوف لان معناها ان يؤخذ كل الف من الآحاد واحدا حتى يكون عدة مأة الف مأة واما ان
يكون اقل وهو ايضا باطل لان الآحاد تشتمل على جملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد
عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان يكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي
وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين تفرض مقطعا
فيحصل جانب متناه فيأتي التقريب اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها
محصورة بين حاصرين هما طرفا السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعني الزائد على عدة الالوف
على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتألفة
من تلك العدة من الالوف والمتألف من الجمل المتناهية الاعداد والآحاد متناه بالضرورة واما على التقدير
الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف تقع في جانب التناهي وتكون متناهية ضرورة
انحصارها بين طرفي السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين
مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة وآحادا على ما مر ورد بمنع
المنفصلة القائلة بان هذا مساو لذلك او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي ويمكن
دفعه بدعوى الضرورة فان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين فهما اما متساويتان
او متفاوتتان ويتكافأ النسبتان اي العلية والمعلولية وليس المراد بهما هيهنا العلية والمعلولية مطلقا
بل الفاعلية والمفعولية على ما سيتضح في طرفي النقيض اي الوجود والعدم على معنى انه اذا تحققت العلية
في معروض وجودي تحققت المعلولية في معروض وجودي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض
وجودي تحققت العلية في معروض وجودي وهذا معنى تكافئهما في الوجود وايضا اذا تحققت العلية في
معروض عدمي تحققت المعلولية في معروض عدمي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض عدمي
تحققت العلية في معروض عدمي وهذا معنى تكافئهما في العدم وذلك لانه لا يمكن تأثير العدمي في الوجودي
ويلزم من ذلك انه اذا كانت العلة الفاعلية عدمية كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول

وجوديا

وجوديا كانت العلة الفاعلية ايضا كذلك فان ثبت ان تأثير الوجودي في العدمي لا يجوز ثبت ما التزمه بالكلية من
انه اذا كانت العلة الفاعلية وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا كانت العلة
ايضا عدمية لكن لم يثبت وما قيل في اثباته من انه يمتنع ان يوجد العدم عين الوجود وان عدم العلة الفاعلية
علة فاعلية لعدم المعلول فلو جاز ان يكون الوجودي علة فاعلية للعدمي لكان عدم الوجودي علة فاعلية
لعدم العدمي الذي هو وجودي منقوض بانه يجوز ان يكون الوجودي الذي هو علة فاعلية للعدمي واجبا
لا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة الوجودي وكذا ما قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا
وممكنا وذلك العدمي لا بد له من علة موجودة اذ الوجود لا يصدر الا عن موجود فعدم تلك العلة علة لذلك
العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول وقد فرض ان الوجودي علة له اي لذلك العدمي فيتوارد علتان على معلول
واحد مردود بانه يجوز ان لا يكون للممكن علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجدة اذ من الممكن
ما لا يدخل في الوجود ازلا وابدا ولو سلم يجوز ان يكون علته واجب الوجود ولا يلزم حينئذ ان يكون معلوله
موجودا لوجود علته لجواز ان يكون وجوده موقوفا على شرط لم يتحقق بعد والقبول والفعل متنافيان لامتناع
اتحاد النسبتين في لازميهما قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب لا يكون مصدرا
لاثر وقابلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية زائدة على ذاته على ما يقوله الاشاعرة
واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة اي عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول
بان يكون نسبة الفعل واقعة بين المنتسبين اللذين وقع نسبة القبول بينهما وانما التنافي لان نسبة الفعل
الوجوب اللازم للفعل والامكان اللازم للقبول فان الفاعل للشيء يجب عند وجوده وجود المفعول له
والقابل له لا يجب عند وجوده وجود المقبول بل يمكن حصوله فيه ويرد عليه ان اراد ان الفاعل اذا اجتمع
شرائط تأثيره وارتفع موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية يجب وجود المفعول منه فكذلك القول في
القابل اذا اجتمع معه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد ان
القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول ان الفاعل لا يجب معه وجود المفعول ولا
عدمه فلا فرق ايضا والجواب عن ذلك بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور موجبا للمفعول من
حيث انه فاعل دون القابل اذ لا يتصور استقلاله وايجابه من حيث انه قابل في شيء من الصور فالفاعل وحده
موجب في الجملة والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه
من تلك الجهة وهو غير معقول مدفوع بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع
الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين
مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك ولا يجب المماثلة بين العلة والمعلول ان كان المعلول
محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا يعني ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة في ذاته وماهيته يجب ان يكون
ماهيته مخالفة لماهية العلة والا لزم ان يكون ماهية المعلول محتاجة الى نفسها وانه محال وان كان محتاجا الى العلة
في تشخصه لا في نوعه وماهيته جاز ان يتفقا في الماهية وان يختلفا فيها ولا يجب صدق احد النسبتين على الآخر

اذ كان شيء علة فاعلية لشيء وكان هناك شيء ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون ذلك
المصاحب علة لذلك الاخر بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون لشيء واحد فاعلان في مرتبة واحدة وكذا
الثالث المصاحب للمعلول فانه لا يجب كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرضت علية الخامس جهة
واحدة لبعض الشخص من العناصر علة لشخص اخر والا لو رجعنا الاشخاص يعني لو كان الشخص من العناصر
بحيث فيه جهة علة للاخر منها لزم ان يكون كل شخص علة للاخر منها لاشتماله على تلك الجهة ويلزم لا تناهي
الخامس لعناصر مترتبة موجودة معا وهو محال [illegible] لا يلزم ان يكون كل شخص علة لاجزاء [illegible]
كل شخص من اشخاص العناصر لاشتمال العلل المهية فهي علة لذلك الشخص لاجزاء المعلول عرضا والاستغنا
عند بغيره دليل اخر على ان العناصر ليست علة لا [illegible] بعضها لبعض تقريره ان العناصر ليس بعضها
اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها من غير بل انها كلها بالنسبة الى ذلك سواء فيستغني ما فرضنا معلولا عما فرضنا
علة بغيره ذلك الفرض [illegible] ومنهم من قال ان معنى العلة الذاتية على ما مر ان يكون علة بمهيته وحقيقته لا ان يكون
العلة مهيته بحيث لا يكون لخصوصية الافراد مدخلية في تلك العلية فلا معنى لاحتياج المعلول واستغنا الاخر
خصوصية وجود فرد [illegible] لعدم تقدمه دليل اخر تقريره ان الشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على شخص اخر
منها لان كل شخص من العناصر يمكن ان يفرض متقدما على شخص اخر منها او متاخرا عنه وهو هو العلة
الذاتية لا بد وان يكون متقدما بالذات على المعلول [illegible] لا امكان فرض التقدم والتاخر لانهما
التقدم الذي يجب نفس الامر امكان التقدم والتاخر يجب نفي [illegible] مرتبة [illegible] دليل اخر تقريره
ان الشخص من العناصر يكافي شخصا اخر في ان احدهما ليس اولى بان يكون علة للاخر من العكس [illegible] لا يكون
احدهما علة للاخر ويرد عليه [illegible] الاول والثالث انما يتم على ان اشخاص العناصر [illegible]
ثم [illegible] دليل اخر تقريره ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص اخر والمعلول لا
يجوز ان يبقى بعد [illegible] الا ان [illegible] هذا الحكم [illegible] على [illegible] بعد ذلك الاستقرار
الناقص لا يفيد يقينا او الفعل ما يفتقر الى تصور جزئي يخصص [illegible] الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة [illegible]
ليقع منا الفعل اشارة الى مبادي الافعال الاختيارية المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مترتبة [illegible]
من الافعال هو التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون
التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص [illegible]
يلزم ترجح احد الاشياء المتساوية على الباقية ويليه شوق ينبعث عن ذلك التصور [illegible] الى شوق نحو
الملائم انما ينبعث عن ادراك الملائم [illegible] او المنافر [illegible] مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة
او الى شوق نحو دفع [illegible] عن [illegible] المنافاة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع
المسمى بالارادة [illegible] على [illegible] الشوق [illegible] الانسان [illegible] الا [illegible] كان في [illegible]
بيان ان الفعل الاختياري [illegible] بلا سابقة شوق [illegible] بان مبادي الافعال الاختيارية [illegible] على الاغلب
[illegible] كما انه [illegible] هذا الاجماع [illegible] الفعل [illegible]

والنزاع اللذين يتشاركهما بحسبهما الى القادر عليهما وطلبه لتحريك من القوة المنبثة في العضلات الحركة للاعضاء
هذا وقيل لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي التصور الجزئي لزم الدور لان تصوره موجب للجميع من وقوع الحركة
يتوقف على وجوده لانا قبل حدوث السواد المعين مثلا لا نتصور الا سوادا ما فان هذا الوقت على هذا
الشرط والقيد بهذه القيود وذلك لانا لو لا يكون الا كليا واما تصور هذا السواد من حيث تخصيصه المانعة
من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على مثل هذا التصور كان دورا واجاب [illegible]
ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف
على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مسبوقا بحصوله في الخيال كذلك
يكون حصوله في الخيال ايضا مسبوقا بحصوله في الخارج فلا يلزم الدور والحركة الاختيارية الى مكان معين اراده
او يعجب تلك الحركة وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية اشارة الى جواب سؤال ربما يورد وتقريره
الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها ناشئة من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود
المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصها وبتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة
بقطع المسافة باسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال الجزئية الصادرة
عن الاختيار لا يحتاج الى التصورات والارادات الجزئية وتقرير الجواب ان صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على وجود الارادة
الجزئية بيان ذلك ان الارادة المتحرك على مسافة يتخيلها اولا ويتبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها ثم
يتخيل حدا جزئيا من حدودها ويتبعث من تخيله ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه وبين ذلك
الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا اخر وهكذا فلو انقطع بعد حصول الحد معين من حدوده قد تخيله لحد اخر بعده
انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه وتحقيقه ان لكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق تخيل ويتبعث
منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادات مستمرة باستمرار الحركات وكما ان
استمرار الحركات لا يمنع تشخصها ولا يقتضي كونها كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات هكذا متجددة مستمرة
لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها ولما اعترض بان التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة جزئية فلا بد لها
من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاولى فيتسلسل اشار الى دفعه بقوله وان كان السابق
علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال الحصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للوجود واجاب بقوله لكن
السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك الارادات المعدة لحصول التخيلات والارادات الاخرى فيتصل الارادة
في النفس والحركات في المسافة الى اخرها يعني ان السابق علة معدة للاحق فلا محذور فيه لانعدامه حال الحصول اللاحق
لان العلل المعدة يجب ان لا يجامع المعلول على ما مر تحقيقه ثم اعترض بان الانسان يجد من نفسه في كثير من حركاته
الاختيارية على مسافة كثيرة مثلا انه يقصد منتهاها ويتوجه الى ذلك المنتهى مع ذهوله عن الحدود الواقعة
في اثنائها اما لغفلته عنها او لاشتغال النفس بشاغل من خوف او مرض وامثالها فالذي يتوقف عليه الحركة انما
ان يكون تخيل كل واحد من الحدود التي تفرض في المسافة او تخيل بعضها دون بعض الاول يقتضي تعرف الغير متناهي
مرات غير متناهية لان المسافة منقسمة الى غير النهاية وكل قسم منها الاقسام التي لا يتناهى شأنه ذلك

لكن كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير
قصد الى شيء من اجزائها لا سيما اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها والا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون
في التخيلات والارادات متصلة كما ذكرتم وجعل انفصالها سببا لاستمرار الحركة واجاب عن اصل السؤال بعض
المحققين بان الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى القطع وستطلع على ذلك وبيان ان الحركة
بمعنى التوسط امر واحد يتحقق من مبدأ المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة بأسرها اجمالا وارادة
متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك
حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية فلا يرد الحركة على مسافة تقتضي على القاعدة القائلة ان كل فعل جزئي
يحتاج الى تصور وارادة جزئيين وما ذكره هذا السائل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا ما اجيب عن الحجة
وما اعترض به على الجواب بعينه فالكل ساقط وتلك القاعدة مشبهة ويشترط في صدق ان الشيء على المقارن الخ
قال الحكماء يشترط في ان يصدق على المقارن للمادة اعني الصور والاعراض المقارنة لها انه مؤثر وضع خاص
بينه وبين ما يؤثر هو فيه لان الصور والاعراض المقارنة قوامها بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر عنها تعديا
يصدر بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك كان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا
لجرمها او ما كان له وضع بالقياس اليه والشمس لا تضيء كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها له وضع بالقياس
اليه واعترض عليه بانه ان اراد بوساطة المادة توقف الفعل على تحقق المادة فذلك مسلم لان ذات الفاعل اعني
الصور والاعراض متوقف عليها فيتوقف فعلها ايضا عليها بالضرورة لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التأثير
وان اراد ان لوضعها مدخلا في تأثيرها فذلك تم فان المادي بما هو غير المجرد لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية
للتأثير فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تحصله بالمادة مؤثرا بخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع مدخل
في تأثيره وان كان حال المادة مقارنا للوضع واي فرق بين التأثير والتأثر في ذلك وايضا فان النفس تتأثر
بما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فانه يحصل لها بواسطتها اعراض نفسانية كالغضب والفرح وغيرهما
مع ان النفس واعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية ذوات اوضاع وما يقال من ان ما صدر معلولا
للنفس كلامها في المؤثر مدفوع بان اقل مراتبها الاعداد وهو نوع تأثير فيهم والتناهي اي يشترط في صدق التأثير
على المقارن تناهي آثاره فيكون قوله التناهي معطوفا على قوله الوضع والظاهر من هذا العطف توقف تأثير القوة
الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم ان التأثير متوقف على الوضع ومستلزم
للتناهي ولعل المراد في العطف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يتصف
التناهي وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر الى آثاره اشارة الى ان صدق التناهي وعدمه الخاص اعني عدم التناهي
عما من شأنه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة على المؤثر نظرا الى آثاره انما يكون بحسب المدة والعدة او الشدة
لنتوصل باثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلثة على اثبات ان القوى الجسمانية لا توصف باللاتناهي آثارها
مطلقا وذلك لان المؤثر لا يوصف بتناهي ولا لاتناهي آثاره الا بحسب احد تلك الامور الثلثة لان التناهي و
اللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فان وصف المؤثر بالتناهي او اللاتناهي

نظرا الى آثاره فلا بد ان يعتبر لها عدة الآثار وهو التناهي واللاتناهي بحسب العدة واما زمانها ومع اما الزمان
متناهيا في الزيادة والكثرة وهو التناهي بحسب المدة او قوة التقضي والقلة وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في
الشدة ظاهر البطلان ولذلك لم نشتغل بالاحتجاج عليه وانما الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك
اعني بطلان اللاتناهي في الشدة لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرماة يقطع سهامهم مسافة معينة واحدة
في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فلا يكون غير متناهية في الشدة
وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة
فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فمصدرها اشد واقوى فلا يكون مصدر
الاول غير متناهية في الشدة والفقد خلاف الفرض واعترض عليه بان الاظهر ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان
ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا لاستلزامه الخ لان التحريك يختلف
باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت مقابله الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل التساوي الصغير والكبير
في القبول فاذا حركا مع اتحاد المبدأ عرضا فالتأثير ح قالوا لا شك ان التأثير القسري يختلف باختلاف القابل القسري
بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر ولو كانت ممانعته ومعاوقته طبيعية
وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتمالها على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك الجسم
بقوة قسرية جسما من مبدأ معين ثم تحريكه جسما آخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها
ومن ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون
المعاوقة فيه اقل فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر
بقدر زيادة مقداره على مقداره اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك وان التأثير الطبيعي يختلف باختلاف
الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية انما تختلف
باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان ولا دلالة في
الجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب
الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم من انتهائها حركة الكبير لكونها
على نسبة جسميتهما وتوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى
قوى جسمانية لها اذ لو كانت تجريدية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق واجيب بان مبادي
الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما
قام على ان القوة الجسمانية لا تكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على انها لا تكون واسطة في صدور آثار لا
تتناهى عن مبادي اخر فيجوز ان تكون مبادي تلك الآثار لا انها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت في
فلجواز ان يباشرها استقلالا لا انه وتفصيلا بانه ليس للحركات التي تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود
في وقت ما بل هي كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه
في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازدياد ما كان في يوم على ما لم

لكن كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير
قصد الشيء من اجزائها لاستناد انه اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها والا يلزم الترجيح بلا مرجح وكيف لا يكون
في التخيلات والارادات متصلة كما زعم وجعل انفصالها سببا لاستمرار الحركة واجاب عن اصل السؤال بعض
المحققين بان الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى القطع وتسمى تخيلت ذلك وبينا ان الحركة
بمعنى التوسط امر واحد يتحقق من مبدأ المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة
متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك
حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية فلا يرد الحركة على المسافة نقضا على القاعدة القائلة ان كل فعل جزئي
يحتاج الى تصور وارادة جزئيين وما ذكره هذا السائل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا ما اجيب من قبله
وما اعترض به على الجواب انه في الكل ساقط وتلك القاعدة مشيدة ويشترط في صدق التاثير على المقارن
قال الحكماء يشترط في ان يصدق على المقارن للمادة اعني الصور والاعراض المقارنة لها انه مؤثر وضع خاص
بينه وبين ما يؤثر هو فيه لان الصور والاعراض المقارنة قوامها بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر عنها تعدد او
يصدر بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك كان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل كان ملاقيا
لجرمها او ما كان له وضع بالقياس اليه والشمس لا تضيء كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها وضع بالقياس
اليه والمعترض عليه بانه ان اراد بواسطة المادة توقف الفعل على تحقق المادة فذلك مسلم لان ذات الفاعل اعني
الصور والاعراض متوقف عليها فيتوقف فعله ايضا عليها بالضرورة لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التاثير
وان اراد ان لوضعها مدخلا في تاثيرها فذلك ثم فان المادي يتاثر عن المجرد لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية
للتاثير فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تحصله بالمادة مؤثرا بخصوصية ذاته كالمجرد فلا يكون للوضع مدخل
في تاثيره وان كان حالا في المادة مقارنا للوضع واي فرق بين التاثير والتاثر في ذلك ايضا فان النفس ايضا
يتاثر عما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فانه يحصل لها بواسطتها اعراض نفسانية كالغضب والفرح وغيرهما
مع ان النفس واعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية ذوات اوضاع وما يقال من ان هذه معدات
للنفس كلام في المؤثر مدفوع بان اقل مراتبها الاعداد وهو تاثير ما والتناهي اي ويشترط في صدق التاثير
على المقارن تناهي آثاره فيكون قوله التناهي معطوفا على قوله الوضع والظاهر من هذا العطف توقف تاثير القوة
الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع مستلزم
للتناهي ولعل المراد في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يقصد
التناهي وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر الى آثاره اشارة الى ان صدق التناهي وعدمه الخاص اعني عدم التناهي
عما من شانه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة على المؤثر نظرا الى آثاره انما يكون بحسب المدة والعدة والشدة
ليتوسل باثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلثة على اثبات ان القوى الجسمانية لا يوصف بلا تناهي آثارها
مطردة فالمعنى ان المؤثر لا يوصف بتناهي ولا تناهي آثاره الا بحسب تلك الامور الثلثة لان التناهي و
اللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف المؤثر بالتناهي او اللاتناهي

نظرا الى آثاره فلا بد ان يعتبر لها عدة الآثار وهو التناهي واللاتناهي بحسب العدة واما زمانها وهي اما ان يعتبر
تناهيها في الزيادة والكثرة وهو التناهي بحسب المدة او في النقصان والقلة وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في
الشدة ظاهر البطلان ولذلك لم يشتغل بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة دون
اعني بطلان اللاتناهي في الشدة لان القوى اذا فعلت فان الشدة كما يقطع بها مسافة محدودة
في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فما يكون غير متناهية في الشدة
وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها لا في زمان اذ لو وجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة
فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فمصدرها اشد واقوى فلا يكون مصدر
الاولى غير متناهية في الشدة والمقدر خلافه واعترض عليه بانا لا نم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان
ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمحال آخر لان الكبير يختلف
باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت مقابله والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتفاوت الصغير والكبير
في القبول فاذا تحرك مع اتحاد المبدأ عرض التناهي قالوا لا شك ان التاثير القسري يختلف باختلاف القابل
بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته ومانعته اكثر وطبيعيه
وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك الجسم
بقوة جسما من مبدأ معين ثم تحريك جسما آخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها
ومن ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون
المعاوقة فيه اقل فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما يزيد على حركة الاكبر
بقدر زيادة مقداره على مقداره اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف
الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية انما تختلف
باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك
الجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب
الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونهما
على نسبة حجميهما ونوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى
قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق واجيب بان مبادي
الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بواسطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما
قام على ان القوة الجسمانية لا تكون مؤثرة في آثار غير متناهية لا على انها لا تكون واسطة في صدور آثار لا
تتناهى حتى ان ايضا كونها مبادي لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت
فلا يجوز ان يباشرها استقلالا ايضا وتفصيلا بان ليس الحركات التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود
في وقت ما بل هي كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه
في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بان زيادة كل يوم على

عدم بان ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن انقضاء تناهيها
وان اعتذر لهم بان المحكوم عليه هيهنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولاشك ان
كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون القوة
القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فيقع التفاوت في حال الموجودة للقوة بخلاف
الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان لما لم يكن التفاوت
في حال القوة ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون لحركاتها
مبدء ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان من الجانب المتناهي اعني من جانب المنتهى ولو سلم ان
لها مبدء فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطوء بان يكون حركة الاصغر
اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعية من غير انقطاع ولا يجب بان التفاوت بالسرعة والبطوء يستلزم التفاوت
بحسب العدة او المدة وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطوء فاما ان يكون زمانهما واحدا
اولا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت
في المدة اقول للقائل ان يقول اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين
حركتي الجسمين الصغير والكبير بحسب العدة لا بحسب المدة بان يكون في الحركة القسرية عدة حركات الجسم
الصغير اكثر من عدة حركات الجسم الكبير ويكون في الحركة الطبيعية عدة حركات الجسم الكبير اكثر من عدة
حركات الجسم الصغير ولا يلزم انتهاء ما فرض غير متناه لجواز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير كلتاهما
متناهيتين بحسب العدة مع عدم تناهيهما بحسب المدة وكذا اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب العدة
يجوز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير متفاوتتين بحسب المدة دون العدة من غير لزوم محذور لجواز ان
يكونا متناهيتين بحسب المدة مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما يقال من انه اذا كانت مدة حركات جسم غير متناهية
وجزئت تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركات الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية العدد
فعدم التناهي بحسب المدة يستلزم عدم التناهي بحسب العدة فثبت امتناع عدم التناهي بحسب المدة ويسقط
المنع المذكور بطل لان كل مدة فهو امر متصل واحد في نفسه لا جزء له بالفعل واذا جزئت الى اجزاء بالفعل يكون
تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه قابل لانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تنتهي عند حد لا
يكون بعده قسمة كما يقال ان مقدورات الله تعالى غير متناهية ويعنى به انه لا ينتهي الى مقدور لا يكون بعده
مقدور وكذا ما يقال من ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة لان اطولية الزمان تستلزم
زيادة عدد الحركات فاذا كان حركتا الجسمين الصغير والكبير غير متناهيتين بحسب العدة لم يجز ان يكون بينهما
تفاوت بحسب المدة والا لكان ما هو اقل عدة اقل عددا فيلزم انتهاؤه عددا مع انه فرض غير متناه عددا
باطل ايضا لان اطولية زمان الحركة انما يستلزم زيادة عدد الحركة ان لو كانت الحركتان متساويتين بالسرعة
والبطوء وذلك ممنوع نعم يمكن ان يقال ان التناهي بحسب العدة يستلزم التناهي بحسب المدة وبالعكس كلاهما للزوم
الانفصال الحاصرين اما على الاول فالحاصر ان الحدان اللذان هما مبدأ العدة ومنتهيها واما على الثاني

فالحاصران

فالحاصران هما حركتا طرفي المدة ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم الانقطاع فان حركة
الفلك الثامن انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما بحسب المبدء والنهاية في تناهي القوة
الطبيعية انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوق لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على الغايات كالطبائع في
الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري انما
للتحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية ايضا مع ان اكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها وايضا
اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو من معاوقات بمقتضى طبايعها فيقع التفاوت في التحريك
الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان نسبة الحركتين
على نسبة الجسمين وكذا برهان تناهي القوة القسرية انما يجري في قوة قاسرة لجسم حال الامان ذكرنا الحجة حول
في قوة لا معاوق لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم وذلك لان مبناه على ما سبق على ان التفاوت بين حركتي
الجسمين المقسورين انما هو بحسب التفاوت بين معاوقي طبيعتهما وان التفاوت بين المعاوقتين انما هو بحسب
التفاوت بين الطبيعتين ونسبة الطبيعتين على نسبة مقداري الجسمين واعلم ان هذه الدعوى والتي ذكرنا قبلها
من الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يثبتون للقوى الجسمانية تأثيرا واما القائلون باستناد الممكنات الى الله تعالى
ابتداء فلا يثبتون مؤثرا سواه فهم بمعزل عن هذا البحث وللحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب منه وقوله
ذاتي وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال الصورة للمركب جزء
لمحله وهو واحد قال الحكماء لما ثبت تلازم الهيولى والصورة وثبت ان كل ما كان كذلك فلا بد ان يكون احدهما
علة للآخر فاما ان يكون الهيولى علة للصورة او بالعكس والاول باطل لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة
لوجودها لاستحالة ان يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا فتعين كون الصورة علة فلا يخلو اما ان تكون علة
مستقلة وذلك باطل لان الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى متقدمة على الشكل لانه من توابع المادة و
المتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة شريكة
لشيء آخر كلاهما علة للهيولى وهذا معنى قوله وجزء فاعل لمحله واعترض على ما قالوا بانا لا نسلم ان كل متلازمين لا بد
ان يكون احدهما علة للآخر فان المتضايفين متلازمان مع انه ليس احدهما علة للآخر ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم
ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا فان ذلك مما لم يثبت ولو سلم فلا نسلم ان الصورة مع الشكل فان الشكل
عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة حد او حدود بالمقدار وتلك الهيئة متأخرة عن وجود ذلك
الحد او الحدود وهي متأخرة عن وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متأخر عن الجسم المتأخر عن الصورة لتأخر
الكل عن الجزء ولو سلم فالحكم على بان المتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء انما يظهر صحته في التقدم
والمعية الزمانيتين دون غيرهما لا يقال لعلهم ارادوا ان الصورة مع الشكل زمانا لان تقدم الهيولى على الشكل
ليس بحسب الزمان وايضا لو تم ذلك لدل على ان الصورة ليست جزء اخير من فاعل الهيولى لا جزء الفاعل ايضا
يجب تقدمه على المعلول وايضا فاحتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه غلط قطعا لان الشيء ما لم يتخصص موجودا في
الخارج لا يمكن حلول شيء فيه لان وجود ذات في نفسها متقدم على احوالها التي من جملتها حلول شيء آخر فيها

ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال والطبيعة والمتاخر عن المحل هو الحال المتعين باعراضه في المحل فلا محذور ولانا نقول ان الطبيعة
لا وجود لها الا في ضمن وجود الحال المتعين بل وجود المتعين لا وجود الطبيعة فلا يتصور كونها جزء للعلة الفاعلية الموجودة
خارجي كما زعموا ولو سلم ان احتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه يمكن فلا شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل
مع بقائه فان الصورة الجسمية قد تزول عن الهيولى مع بقائها ومعلوم بالضرورة ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج
في وجوده اليه واجيب عن ذلك بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى محله في وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالقوة الجسمية
فانها جوهر متحيز بذاته مستغنية في وجوده عن الهيولى ومحتاج اليها في قبول الاتصال والانفصال اللازم له فلا يبعد
ان يحل فيها فمثل هذا الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل وشريكا للفاعل قوله ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد في الخارج
لا يمكن حلوله في شيء قلنا مسلم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال على وجود المحل ولا استحالة فيه انما المحال ان
يتوقف وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس في ذلك تلازم واما ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو
محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية اذا زالت عن الهيولى يخلفها صورة اخرى تحل فيها
وعلة وجود الهيولى هي احدى الصور المتشخصة المتعاقبة لا بعينها وشبه الهيولى في تقومها بها بسقف قائم بدعائم متعاقبة
يزول واحدة منها ويقام مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادعوا ان الصورة محتاجة في عوارضها المشخصة الى الهيولى
فلا يتصور كون الصورة المتشخصة علة لها سواء كانت معينة او غير معينة قلت انهم ارادوا بالعوارض المشخصة
فيها العوارض اللازمة لتشخصها التي اذا زالت لم يبق ذلك الشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد منها تشخصها
كما توهمه العبارة ولذلك عدوا في العوارض المشخصة امورا كلية لا يتصور استفادة التشخص منها كالتناهي و
التشكل المطلقين وغيرهما من العوارض اللازمة للاشخاص والمحل المتقوم بالحال يسمى بالنسبة الى الحال قابلا و
بالنسبة الى المركب منهما مادة له وهذا الحال المقوم للمحل يسمى بالنسبة الى المركب منهما صورة له وظاهر العبارة
يوهم ان المادة والصورة بمعنى العلة المادية والصورية انما تطلقان على الهيولى والصورة اذ المحل المتقوم بالحال
ليس الا الهيولى والحال المقوم للمحل ليس الا الصورة ولكن قد عرفت فيما سبق انهما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض
المحتاج يوجد بهما امرا بالفعل او بالقوة وهو يحتمل ان الحال المقوم للمحل لا يكون الا واحدا لان الواحد ان استقل بتقويم المحل
استغنى المحل عن غيره فلا يكون غيره مقوما له وان لم يستقل كان المجموع مقوما له وكل منهما جزء للمقوم اقول فيه
منع اذ لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل للحال اعني امكان حصول الحال في المحل
ذاتي والا يلزم الانقلاب ولما كان ههنا مظنة ان يقال لو كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه لكن المحل
قد لا يقبل شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية ثم اذا صارت جنينا قبلتها اجاب بان القبول
اعني امكان حصول الحال في المحل مستمر ابدا لا يختلف اصلا بل ثابت في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا
وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين لها قبول قريب فالحاصل بعد ان
لم يكن هو قرب القبول بعد حصول استعدادات للمحل استفادها من الامور الحالة فيه واعلم ان ما نقلناه
عن الحكماء في هذا البحث كلها من فروع الهيولى والصورة والمص لما كان منكرا لهما كما سيجيء كان المناسب ان لا يذكر
هذه المباحث او يذكرها على سبيل النقل والانكار لا على طريق الاثبات والاقرار والغاية علة بعينها انى

بعينها

مصورتها الذهب لعلية العلة الفاعلية بمعنى ان تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا اذ به يصير الفاعل فاعلا
مقدما على الفعل فبهذا الاعتبار يكون الغاية علة للمعلول الذي صدر عن الفاعل ومعلولة في وجودها العيني
للمعلول فان وجود الغاية في الخارج يترتب على وجود المعلول فيه فالتقدم بحسب الوجود العقلي والتاخر بحسب
الوجود فلا دور وهذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد
الجلوس عليه وهي اي الغاية ثابتة لكل قاصد اي لكل فاعل يفعل بالقصد والاختيار فان الفاعل انما يقصد
الفعل لغرض اما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان
فلها مباد اربعة كما ذكرنا والمبدأ القريب القوة المحركة المنبثة في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع
من القوة الشوقية والابعد منه هو تصور الملائم او المنافر فاذا ارتسم بالتخيل او التفكر صورة في النفس تحركت
القوة الشوقية الى الاجماع فتحدث منها القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه المحركة وهو الوصول الى المنتهى هو
غاية للقوة الحيوانية وليس لها غاية غير ذلك وهو اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا وقد
لا يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول ان الانسان ربما
ضجر عن المقام في موضع وتخيل في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فغاية
قوته الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء الصديق
له فيشتاق فيتحرك الى المكان الذي يصادفه فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهى اليه
حركته نفس غاية القوة الشوقية بل معنى آخر لكنه يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق وعلى تقدير المغايرة
بين غايتي القوتين المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة
بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم يحصل بهذه الحركة ما هو غاية لها والا اي وان حصل غاية القوة فهو جزاف ان كان
المبدأ هو التفكر او عادة ان كان المبدأ هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية كاللعب باللحية او قصد ان كان
المبدأ هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركات المريض او عبث وجزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير
انضمام شيء آخر اليه واثبتوا للطبيعيات غايات الحكماء قد يطلقون الغاية على ما يتادى اليه الفعل وان لم يكن
مقصودا اذ كان يجب او كان عادة فنقول الفعل ذلك الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة
الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه لا شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات
اي للاسباب الاتفاقية غايات ما يتادى اليه الفعل ان كان تاديته دائميا او اكثريا يسمى ذلك الفعل سببا
ذاتيا وما يتادى هو اليه غاية ذاتية وان كان تاديته مساويا او اقليا يسمى الفعل سببا اتفاقيا وما هو
غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات مستدلا بان الفعل ان كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في التادي
كان التادي دائميا وكان الفعل سببا ذاتيا له وما يتادى هو اليه غاية ذاتية وان لم يكن مستجمعا لما ذكر
امتنع التادي فلم يكن هناك سبب اتفاقي ولا غاية اتفاقية والجواب ان ليس كل ما هو معتبر في حصول التادي
بالفعل جزء من المؤدي فان انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر فيه مع انه ليس شيء منهما جزء منه فالمؤدي
اذا انفك عن قرانه بعض هذه الامور انفكاكا مساويا لاقترانه به او انفكاكا دائما عنه فهو المسمى بالسبب الاتفاقي

وما يتأدى هو اليه بالغاية الاتفاقية واذا اعتبرناه للنا[يل] مع جميع الجهات المعتبرة في تأديته كان سببا ذاتيا
للسبب الذي هو غاية ذاتية له مثال ذلك ان تحفر موضعا فتصل الى كنز فان الحفر من حيث هو حفر لكنز تأديه الى
الكنز دائما ولا اكثريا فلا جرم كان سببا اتفاقيا وكان وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر مع الحفر كونه
في موضع فيه الكنز وكونه منتهيا الى مقر الكنز مع سلامة الحاسة كان الحفر مع هذه الشرائط سببا ذاتيا لو[جدانه]
والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية قد تكون بسيطة فالفاعلية كطبائع البسائط
العنصرية والمادية كهيولياتها والصورية كصورها والغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي وقد تكون
مركبة فالفاعلية كمجموع العقل والصورة بالنسبة الى الهيولى على ما مر من ان الصورة شريكة الفاعل الهيولي
والمادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور المركبات والصورية كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها
الآلية والغائية كمجموع شرى المتاع ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية وايضا كل واحد من العلل اما
بالقوة فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي والمادية كالنطفة بالنسبة
الى الانسانية والصورية كصورة الماء حال كون هيولاها ملابسة لصورة الهواء والغائية كلقاء الحبيب قبل
حصوله او بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعي والمادية كالجنين بالنسبة الى
الانسانية والصورية كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغائية كلقاء الحبيب حال حصوله وايضا كل واحد
منها اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء له والمادية الكلية كالنطفة
والجزئية كهذه النطفة وكذا في سائرها وايضا كل واحد منها اما ذاتية او عرضية العلة الذاتية يطلق على
ما هو علة حقيقة بالقياس الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما اقتران شيء
بما هو علة حقيقة فان الشيء اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا للاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية
والثاني اقتران شيء ما بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول تسمى علة عرضية
فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان السقمونيا مسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن
المانعة للاجزاء الباردة التي في البدن عن تبريده فلما ازال المانع عن برودته طبيعتها فالفعل الصادر عن
الاجزاء الباردة التي في البدن اعني التبريد ينسب بالعرض الى ما يقربها ويزيل مانعها وهو السقمونيا والمادية
العرضية كالخشب للسرير اذا اخذ مع صفة البياض مثلا فان ذات الخشب علة مادية ذاتية وما يقترن به الخشب
ماخوذا مع صفة البياض علة مادية عرضية والصورية العرضية كصورة السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها
والغائية العرضية كشرى المتاع مثلا بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب فحصل بتبعيته
شرى المتاع ايضا وايضا كل منها اما عامة او خاصة فالعلة العامة هي التي يكون جنسا للعلة الحقيقية كا
لصانع الذي هو جنس للبناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذا في سائر العلل وايضا كل منها اما
قريبة او بعيدة فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة
الى الحمى وعلى هذا القياس في سائر العلل وايضا كل منها مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كبناء واحد
لبيوت متعددة والخاصة كبناء واحد لبيت واحد وعلى هذا القياس في سائر العلل والعدم للحادث

الزماني من المبادي العرضية لانه مقارن لما هو علة ذاتية لوجود الحادث والفاعل في الطرفين يعني الوجود و
العدم واحد لان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما
فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى الوجود بعينه هو الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق
بوجوده وعدمه متعلق بعدمه اقول لا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان لو ثبت ان تاثير الوجود في العدمي لا يجوز
لكن لم يثبت على ما مر والموضوع وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال في انه كل واحد
منهما علة مادية بالنسبة الى ما تركب منه ومن الحال او اقتضاء الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه اي وجوده
او عدمه قد تقدم ان المؤثر يجعل الماهية موجودة او معدومة لا انه يجعلها تلك الماهية ولا مغايرة بين الماهية
ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها واسباب الماهية غير
اسباب الوجود قد سبق ان العلة المادية والصورية يختصان بعلة الماهية والاخريان اعني الفاعلية والغائية
يختصان بعلة الوجود ولا بد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود والعدم على السواء
فاتصافه بكل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجيح من غير مرجح وكذا في الحركة يعني لا بد لعدم الحركة ايضا من
سبب دفع لما توهم بعض القاصرين من ان العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان بدليل امتناع
البقاء عليها ويكفي في وقوعه تلك الاولوية فلا حاجة له الى سبب ووجهه ما سبق من ان الممكن لا يكون
احد طرفيه اولى به لذاته وامتناع البقاء يعني امتناع اجتماع اجزائه لا يقتضي ذلك وعلى تقدير الاولوية
لا يكفي تلك الاولوية في وقوعه على ما سبق بيانه ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثل كالحركة الى منتصف
المسافة المؤدية الى الحركة الى منتهاها او مخالف كالحركة المؤدية الى السخونة التي هي مخالفة للحركة او ضد
كالحركة الى فوق المؤدية الى الحركة الى الاسفل والاعداد قريب كاعداد الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية
او بعيد كاعداد النطفة بالنسبة اليها ومن العلل العرضية
ما هو معد يعني ان بعض العلل الفاعلية العرضية
يكون علة ذاتية معدة بالنسبة الى ما هو
علة عرضية له فان شرب السقمونيا
فاعلية عرضية لحصول البرودة
مع انه علة معدة
ذاتية لحصول
البرودة
تم

المقصد الثاني

في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان
وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم
من قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل
باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها
من الجواهر الافراد الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر ثم بعد هذا
بان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا
في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص الناعت
وهو العرض او لا يكون ولا يحل في الموضوع وذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو
الجوهر خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن قالوا وكذلك اذا جعل المقسم
هو الموجود مطلقا كما وقع في عبارة الامام لانه يكون تعريف الجوهر حينئذ هو الموجود لا في موضوع
ومعناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها وهو اما
مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو
العقل او مفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا
لجوهر اخر وهو المادة وفي جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع حزازة فالاولى ان يقال او غير
مفارق بدل قوله او مقارن وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى تاخير تقسيم
الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر اخر وهو الصورة
او ما يتركب منهما اي من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا بد من الدلالة على ان الجوهر
المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسماني يكون مركبا من
جوهرين يكون احدهما حالا في الاخر مقوما له ثم اورد تقسيما اخر لا يرد عليه هذا الاشكال
وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء او لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو
الصورة او لا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزء منه وهو الهيولى
او لا متحيزا ولا جزء منه وهو العقل والنفس ومن هذا الموضوع والمحل بينهما كان وجود او عدم في العموم
والخصوص فقد ظهر مما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لانه المحل المستغني عن الحال
المحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة وقد تبين في موضعه ان نقيض الاخص مطلقا اعم
من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض فقد مر ان العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون

لا في موضوع كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع
هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا لا كليا
فانه يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانها محل السرعة والبطء وليس يصدق كلما هو محل فهو عرض لان
من المحل ما هو جوهر وكذا يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق كل حال فهو عرض لكون الصورة
يظهر من ذلك ان الجوهر ايضا يصدق على المحل والحال جزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية من ثواني
المعقولات لتوقف نسبة احديهما على وسط واختلاف الانواع في الاولوية والمعقول منهما اشتر
عرضي اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا والمختار انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر
كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض
نسبتهما الى ما تحتهما لا بوسط اي لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط فانا نحتاج في اثبات
جوهرية النفوس الناطقة والصور الحالة في الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك اختلف فيه
بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذا في اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان نحتاج الى استدلال
فلا يكون شيء من الجوهر والعرض جنسا لما تحته لان ذاتي الشيء كما مر بين الثبوت له اذا كان ذلك
الشيء متصورا بالكنه ولا يعلم ان ما ذكر من الامثلة قد تصور فيها الماهية بالكنه بل المتصور من
النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن ماهيتها وهكذا الحال في سائرها
ولو كانت الماهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة لا يمكن ان لا نحتاج فيها الى دليل اصلا الثاني ان
مفهومي الجوهر والعرض كلاهما مقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع الجواهر بعضها
اولى بالجوهرية من بعض وكذلك انواع الاعراض بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون مقولا
بالتشكيك على ما هو ذاتي له ورد بانا لا نسلم اختلاف انواعهما في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية
وعدمها ولو سلم فنقدر ان ما ذكر بيانه على تقدير صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون
ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التي يقال هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها فجاز ان
يكون الجوهر والعرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول
من الجوهرية مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهرية المستغني
عن الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك ان هذين المفهومين انما ثبتا للموضوعيهما
ماخوذين بالقياس الى ما يغايرهما اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه ثابت لما هو ذاتي له وان
ان قطع النظر عن جميع ما يغايره وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والسلبي
لا يكون جنسا للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منهما عرضي اشارة الى ان هذا الوجه انما يدل
على عرضية هذين المفهومين الذين يعقلان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما
يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه تحديدا بالحدود
وذلك غير معلوم والحاصل ان المتمسك لم يكشف عرضية مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما بل

عليهما انهما من المعقولات الثانية ولم يرد في الدليل على ما استدل به الشهور على عرضية هذين
المفهومين وتوجيه ذلك بانه لما ثبت كونهما زايدين على ما يختصهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية
اذ ليس في الجسم مثلا امر محقق زايد على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد مثلا امر محقق زايد على ذاته هو
العرضية اقول وانت خبير بانه انما يثبت بذلك كونهما امرين اعتباريين غير متأصلين في الوجود
لا كونهما من المعقولات الثانية فانها كما عرفت مرارا عبارة عن عوارض الوجود الذهني وظاهر انهما
ليسا منها واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شان
الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان تكون جواهر فينتقل الكلام الى ما به تمايزها
ويلزم التسلسل المحذور ذهاب سلسلة اجزاء الماهية الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية
واما ان تكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون العرض مقوما للجوهر وتقدمه عليه
الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع وما يقال من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض فقيه ما مر من انه
يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر آخر مقوم لذلك الجوهر والجواب انه قد مر ان المراد بقولهم الجوهر
جنس للتحته انه جنس للتحته من الحقايق المحصلة النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من
المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى
الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين في موضعه فكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق
عليه من الانواع والفصول حتى يلزم التسلسل ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من
الفنا بالعدم وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار آخر قد مر ان بعضهم اعتبر في التقابل امتناع
الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا بانه لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والآخرين اعتبروا المحل
مطلقا بدل الموضوع ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما يقال من ان الفنا ضد
للجواهر فاذا خلق الفنا انتفى الاجسام باسرها فهذيان اذ المعقول من الفنا ليس الا العدم والعدم لا يكون
ضد الشيء لان الضد لا بد ان يكون وجوديا على ما مر في المتن ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال بعينه
يجوز ان يحل اثنان في محل واحد سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية
او عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة الا مع التماثل فانه لا يجوز ان يحل المثلان في محل واحد
لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا امتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض يتصف بها فان
اتصاف احد المثلين دون المثل الآخر بعارض من تلك العوارض متوقف على امتيازه عن المثل الآخر فلو كان
امتيازه به لزم الدور ولا بامور اخرى سوى ما ذكر لان كل امر نسبته اليهما نسبة واحدة اذ لو امتاز
الفيئان لذلك الامتياز اما بذلك الامر وهو باطل لكونه داخلا بالفرض واما بماهية المثلين او بلوازمها
او بعوارض يحل فيهما وكل ذلك باطل على ما مر آنفا والجواب انا نختار ان امتيازهما بعوارض والاتصاف لا
يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دور معية كما مر في بحث التشخص واعلم انه لو تم ذلك لدل على
امتناع حلول المثلين في محل واحد نظرا الى التماثل لم يحتج الى ما تمسكوا به ووحدة الحال يستلزم وحدة

المحل فلا يجوز قيام العرض الواحد بعينه بمحلين لانه لو قام عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد
عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرضين في الاثنينية
الا كحال العرض الواحد الذي فرضناه قائما بمحلين فيلزم ان لا يتميز الاثنينية عن الواحدة وحدة
بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية وايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين
لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا والتالي باطل فكذا المقدم وجوّزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما
منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتفقة
الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة
بالابن وكان منشأ هذا الوهم هو تمام المهامع الاتفاق في الاسم وابو هاشم ايضا من المعتزلة زعم انه
ان التاليف عرض موجود قائم بجوهرين فرديين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى اذا تالف جسم من اجزاء كثيرة
حصل بكل جزئين متجاورين منهما تاليف واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف
لا بد له من رابط به يصعب التفكيك وذلك هو التاليف ولم يقم باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة
الانفكاك بينهما بل بكل واحد منهما لكون وحدة الحال فيهما موجبة لعسر الانفكاك بينهما واجيب بانه
مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال صعوبة الانفكاك الى القادر
الفاعل المختار لا الى عرض واحد قائم بكل منهما يقتضي البقاء واما الثاني فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلاثة
مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم
باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نسلم ان التاليف الباقي بين الجزئين هو
التاليف القائم بالثلاثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هنا تاليف آخر مثل قوله وتعرض الوحدة بالكثرة
قال بعض الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بسطح والجوهرية
متجزية في الاعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو
بعينه القائم بالمحل الآخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا
لكل واحد من هذه الصور وبما ذكرنا يظهر جواب آخر من قول ابي هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين
اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذا انقسام الحال ايضا لا يستلزم انقسام المحل لان الانقسام
قسمان احدهما الانقسام الى الاجزاء متباينة في الوضع اي اجزاء يصح ان يقال في كل منها انه هو من جانبه
يمتى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى الاجزاء غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى
والصورة او عقلية كالجنس والفصل وظاهر ان القسم الثاني من الانقسام غير مستلزم من الجانبين واما
القسم الاول فظاهر ايضا ان انقسام الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل ايضا فان انقسام السواد مثلا
الى الاجزاء المقدارية يوجب انقسام الجسم الى الاجزاء بلا شك وكيف لا وكل جزء منه انما يقوم بجزء الآخر
من محله واما انقسام المحل به فهل يستلزم انقسام الحال فيه من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال
في محل منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ان كان حاصلا في تمامه وفي واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد

المجموع وهو خلاف المفروض وان كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد الشخصي في حالا في محال متعددة وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلا في لم يكن ذلك الحال حالا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال في منقسم كلي ان حل فيه من حيث ذاته المنقسمة لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال في ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولا غير سرياني واستدل على ذلك بان الوحدة حالة في محلها قطعا وكذا النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم ويبقى منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة في محالها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يقال في كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول في المنقسم لا يوجب انقساما اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء المحل استحال حلوله في ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شيء منه حالا في شيء من اجزاء ذلك المجموع كما في الصور المذكورة لكن الامام الحقق ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة في الخارج اقول ان البديهة لا تفرق في ذلك بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر فكما جاز في الاعتباري ان يحل في المحل لا بطريق السريان جاز في الخارجي ايضا وذلك لكن يرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط مستدير مثلا قطعة من جانب قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التي على راسه لانعدام محلها الذي هو مجموع المخروط ويحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان ينعدم سطحاه مع خطوطهما ونقاطهما ويحدث سطحان آخران مع الخطوط والنقاط لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف باقية على حالها ولا تأثير لذلك القطع في وجودها وعدمها لا يقال هذه الاطراف امور اعتبارية لا يتصور فيها وجود وانعدام لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست من الاعتباريات المحضة بل من الاعتباريات التي في نفس الامر ومثل هذه الاعتباريات يتصور فيها الكون بعد ان لم يكن كالعمى يحدث في الشخص بعد ان لم يكن اعمى والموضوع من جملة المشخصات اي العرض يحتاج في تشخصه الى موضوعه لوجهين الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه في تشخصه وهو مستغن عنه في الوجود اما لانه يكتفي عنه بموجده او لان التشخص مفتقر الى الوجود فلو افتقر العرض الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره اليه في تشخصه بالواسطة والمستغني عن المحل في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا هف اقول فيه نظر لانا لا نم استغنائه عنه في الوجود قوله لانه مكتفي عنه بموجده قلنا ان اردت ان الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع فهذا اول المسئلة وان اردت انه يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يضرنا لان الاحتياج اعم من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص مفتقر الى الوجود مم فانهما متلازمان من غير افتقار لاحدهما الى الاخر الثاني ان تشخص العرض ليس بماهيته ولا بلوازمها والا انحصر نوعه في شخصه

ولا بما يحل فيه والا دار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا بمنفصل لا يكون محلا له ولا علاقة له لان نسبة جميع افراد الماهية على السوية فيكون علة التشخص هذا الفرد دون غيره ترجيحا بلا مرجح فتشخصه بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للتعدد والتسلسل واقول وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا التسلسل جائز عند الحكماء فالاولى ان يقال لكون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه واقول يمكن الجواب بان الامر الذي يتشخص العرض لو كان مما حل فيه لزم التعدد قوله لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه قلنا مسلم لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلول ما حل فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجودها ووجودها يتوقف على ذاتها لا على حلولها ولا محذور في ذلك ولو سلم نقول انه دور معية كما مر غير مرة وايضا لا نم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا الشخص خاصة سيما اذا كان الفاعل مختارا وايضا هذا الدليل لا يبطر دنه عرض يتخصص نوعه في شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا لم يكن محتاجا الى موضوع مشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا مشخصا خارجيا فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع المعين انتفى بانتفائه العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه اقول فيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل واحد منها بدلا عن الآخر يجب تشخص العرض الواحد فاذا زال احدها بزوال سببه وحصل الآخر بحصول سببه بقي تشخصه بالثاني ولم ينعدم ولا يكون التشخص معها الا معها بل كل واحد من المعينات وان اجيب بانه يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام على امتناع تواردها على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز آخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز مشخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لا يقال حاجة الجسم الى الحيز انما هي في حال من احواله وهو التحيز لا في وجوده او تشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى تحيزه المعين لا وجوده او تشخصه كما في العرض لانا نقول بان قطع النظر عن ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده المتشخص الا في حيز ما كما ان العرض لا يتصور وجوده المتشخص الا في موضوع وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج في تحيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه اليه في عرضيته التي هي من لوازمه او في غيرها من اللوازم لا في وجوده او تشخصه وما ذكرتم من الدليل على ان الموضوع مشخص العرض قائم في ان الحيز مشخص الجسم وما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب اما عن النقض فبانهم ادعوا ان الموضوع المعين مشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين مشخص الجسم لانا نشاهد ان الجسم الشخصي

بعارضه مكانا الى آخر مع انه ذلك الموجود المتخصص فلا يكون الجسم المتخصص محتاجا في وجوده ولا في تشخصه الى مكان
معين وجريان دليلهم في الحيز ممنوع فان دليلهم في الحيز يقدح باختيار ان تخصص الجسم بما دونه اما من المنع
فبان المراد بالمتخصص عوارض مكتنفة بالمتخصص او امور متعلقة بها يحصل منها في الذهن صورة جزئية مطابقة
للمتخصص نسبتها الى المتخصص نسبة الفصل الى النوع فيبني تخصيصا وقد مر ذلك في بحث التشخص ولا شك ان الصورة
الجزئية انما يحصل من امر متخصص جزئي ولا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزئي آخر فاذا انتفى ذلك الجزئي
لا يحصل منه المتخصص انتفى المتخصص وانتفى بانتفائه التخصص ايضا اختلفوا في ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض
ام لا فالمتكلمون على انه ممتنع والحكماء على انه جائز بل واقع واختار المصنف مذهب الحكماء فقال وقد ينتقل
الحال الى محل بتوسط كالسرعة والبطء فانهما يحلان اولا في الحركة وبتوسطها يحلان في الجسم وكالخشونة والملاسة
فانهما عرضان من مقولة الكيف حالتان في السطح الحالة في الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها
اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه عرض قائم بالسطح
بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط عدمي
ولو سلم فمن الجواهر لا من الاعراض ومثل الخشونة والملاسة والاستقامة والاستدارة والانحناء على
تقدير كونها وجودية انما تقوم بالجسم والسرعة والبطء ليسا عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة
لما تخللها سكنات اقل واكثر باعتبارها تسمى سريعة وبطيئة ولو سلم ان السرعة والبطء ليس تخلل
السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطء عائدان الى الذاتيات دون العرضيات او هما
من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى يقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر
ولهذا تختلف باختلاف الاضافة فيكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هنا الا عرض
هو الحركة وآخر هو السرعة والبطء واستدلوا على امتناعه بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه
تابع له في التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تبعا له في التحيز والمتحيز
بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالآخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض
ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر
بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل متحيز بذلك الجوهر تبعا له وهو
معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص
احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص
معلومة لنا كالاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان وتحقيقه ان الاول ان التحيز صفة للجوهر قائمة به
ولكن التحيز متحيزا تبعا لغيره والا لزم اشتراط الشيء بنفسه انما قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ
لا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك التحيز نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر
بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه واذا تعدد ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز
به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الثاني ان صفات الباري تعالى قائمة به من غير

ثابتة

ثابتة تحيز في ذاته وصفاته ثم اشتباه قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به لجواز
ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون بعضها عرضا للعرض لا للجوهر الذي قيل الاشتباه
كالسرعة للحركة ولا وجود لوضع اي مشار اليه بالحس لا ينقسم بالاستقلال احترز به عن النقطة فانها
موجودة [illegible] انه بين حقيقة الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلاثة وارادوا بالابعاد
الثلاثة خطوطا ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم وارادوا بالقبول الامكان فبموضع يمكن ان يتحقق فيه خطوط
كذلك وانما اعتبروا الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم تكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة
المخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست الجسمية باعتبارها لان تلك الابعاد قد
زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اقول وينبغي في المشهور قيد الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض
فيه الابعاد الثلاثة ولعله غير مفيد مع وجود قيد الامكان بل يخل لانه يخرج ما قصد اخراجه اعني الجواهر
المجردة لان فرض الابعاد الثلاثة فيها ممكن غايته ان يكون المفروض محالا او قيد الابعاد يكون على
الوجه المذكور لتحقق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا لابعاد كثيرة لا
على هذا الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كما ان الجسم التعليمي اعني الكمية السارية
في الجهات الثلاث خرج بقيد الجوهر فنقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام او مركب وهو الذي تألف
من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع
الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء
من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة فيه بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فاما
متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون
شيء من تلك الانقسامات حاصلا بالفعل او يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء
بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل هف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا
للانقسامات اما غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناه وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب
الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء
بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات الثلاث والا لكان جسما يكون
المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة
فقط كخطوط جوهرية متصلة في جهة [illegible] واما في جهتين فقط كسطوح جوهرية كذلك واما المختلطة منهما
فقط او منهما او من احدهما مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب اليها احد ولخارجها
مذهب الحكماء واذا بطل الجزء الذي لا يتجزى واستحالة وجوده مطلقا بطل مذهب جمهور المتكلمين
ومذهب النظام وهو ظ ومذهب محمد الشهرستاني ايضا لاذائه بالآخرة الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع
تلك الاحتمالات العقلية ايضا لان ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع
تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او جهتين فقط وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا

يدل على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب الذي اختاره ابطال الجزء
الذي لا يتجزى فلذلك ابتدأ به واعلم ان الحجج الدالة على ابطاله طريقين احدهما ما يدل على استحالة وجوده مطلقا
وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي
منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه جهة قدامه غير ما يحاذي منه جهة خلفه
فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما في الجهات الثلث لا يقال ما يحاذي منه هذه الجهات التي هو
الاطراف الخارجة منه فيلزم التعدد في اطرافه الحالة فيه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف
ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام لازما والا فما حل فيه طرفه الفوقاني غير ما حل فيه طرفه التحتاني
والا لكان الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة الى الاخر وهو خلاف الضرورة فلا بد ان يفرض في ذاته
شيء غير شيء فيكون منقسما ولو صح هذا الدليل كما ترى يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى وعلى استحالة
الخط والسطح الجوهريين واذا استحال وجودها امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة في الخارج ولا يدل
على استحالة النقطة والخط والسطح العرضيين فانها غير متحيزة بالذات وغير مالية المكان والبديهة
تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات وما له المكان والثاني من الطريقين ما يدل على
استحالة تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المص بقوله لحجب المتوسط يعني اذا فرض
جزء بين جزئين بحيث يلاقيه الثالثة فلا بد ان يحجب المتوسط الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون مداخلا
لاحد طرفيه قطعا او التداخل [illegible] والا لم يفد التاليف زيادة في الحجم واذا حجب المتوسط الطرفين من التماس
لزم انقسام الوسط لان ما يلاقيه منه احد الطرفين غير ما يلاقيه منه الطرف الاخر فيفرض في الوسط
شيئان فينقسم وهو خلاف المفروض ولحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلاثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء
وترية ثلثة كانت او خمسة او سبعة او تسعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا
تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن
ان يكون ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين باسره على الطرف والاخر باسره على الوسط والا لم يتساو
الحركتان بل لا بد ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء آخر منه مشغولا بالاخر فيلزم انقسامه قطعا
ثم لما كانت تلك الاجزاء غير منقسمة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض
آخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة باسرها مع كونها غير منقسمة فرضا وانتج لا يتأتى
هذا الحكم لو لزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى وحده بل منه مع ما فرض معه من تركب المسافة من اجزاء وترية
من تحرك جزئين على السواء فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذكرنا فيما سبق ان لا
استحالة في المجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا لذاته او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا ولا يعلم الاجتماع
فيما عدا مما لا قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا لذاته فتعين استحالته او نقول على تقدير ثبات
يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت او ستة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل
وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتحاذيا في الجملة

وموضع

وموضع المحاذاة لا بد ان يكون بين الجزئين الوسطين اذ لا يمكن ان لا يتحاذيا بان يكونا معا على احد الوسطين
والا لم يتساويا في الحركة بل لا بد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد
الوسطين وبعضه الاخر على بعض من الوسط الاخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين
ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك [illegible] لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يشير
الى ما لزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه من تفكك اجزاء الرحى فانا اذا
فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك
الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق العظيم جزءا واحدا من مسافته فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك
اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافته نقلنا الكلام الى الجزء الثالث
وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزءا
واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم و
حركته وهو باطل بالبديهة وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصال البعض وكذا الحال
في سائر الاجزاء فيلزم تفكك اجزاء الرحى على مثال دوائر محيط بعضها ببعض ويظهر ذلك باخراج الخطوط
الثلاثة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه والا ان
الرحى يتفكك على مثال دوائر كما ذكرنا لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك الفك
الا زمنة التي يقع فيها التفكك وسكون المتحرك اي ويلزمهم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا مثلا ان فرسا
سار بحركته من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه المدة ربعا من
الدور فحصلت حركة الشمس [illegible] وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد لا يخلو اما ان يتحرك الفرس جزءا او اقل
او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان المسافة التي قطعها اعني ربع الدور
زائد على خمسين فرسخا بالاف الوف والثاني يوجب انقسام الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه
مع ان الحس يكذبه ودعوى عدم الاحساس بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته
بقدر زيادة حركات الشمس على حركاته فيكون حركاته مغمورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا فقط فلا اقل
من ان يرى تارة ساكنا واخرى متحركا لكنا لا نحس بسكونه اصلا وانتفاء الدائرة يعني لو صح الجزء لانتفت
الدائرة والا فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائها كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها كما في باطنها
فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها
كظاهر المحاط لانطباقه عليه وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا يجعل
الدوائر محيطا بعضها ببعض الى ان يبلغ دائرة تساوي منطقة الفلك الاعظم فلا بد ان يلزم ان يكون اجزاء
هذه الدائرة العظيمة حقيقة على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلاقى ظواهرها
مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم يتلاق وقد التزموا انتفاء
الدائرة وقالوا ان البصر يخطئ في ادراك الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضرس وليست بدائرة حقيقة

ايجد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس به على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه
اذ لو لم يكن كذلك لم تقو القوة الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كالذرات المبثوثة
في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان المضرس بمحيط الدائرة مجاوزا في الصغر الحد الذي هو شرط الاحساس
لم نحس به ولم يدل ذلك على عدمه واقول ايضا يتوجه لان هذا المضرس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء
وان كان مساويا له او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم بالجسم
باعتبار التناهي لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى ويبين ما توهم القائلون به من المفاسد
التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم بتقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام الدليل على وجود
الاطراف كما سيجيء في هذا الكتاب فان كانت جوهرا وهي ذات وضع يلزم المطلوب وان كانت عرضا
فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما واذا لم ينقسم محلها
يلزم المطلوب وتقرير الجواب ما قد سبق من ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من
حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها مطلقا جواب عن
الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا
لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وحينئذ لا يخلو
اما ان يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والا لزم سبق احد جزئيها على
الآخر بالوجود لكونها غير قارة الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال موجودة فيه بتمامها
بل يكون الموجود احد جزئيها فقط هف فتعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها
غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين غير الحركة في الجزء الآخر واذا كانت المسافة التي
وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود
لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان
قلت لا نسلم انهما معدومان مطلقا بل معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي من
الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من
الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والماضي من الزمان والآن لا تحقق له
خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقريرها ان الآن المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود
فلو لم يكن الآن موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي
صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الآخر بالوجود لان
اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا ما فرضناه موجودا هف واذا كان الآن موجودا
غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب
ان الآن لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيه نفي الزمان مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان
قلنا لا نسلم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا لا يبقى ان توجد

الزمان

الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في الحال او في المستقبل والاخيران ظاهرا البطلان وكذا الاول لانه
لزم ان يكون للزمان زمان ويكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا
نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال الذي هو موجود اصلا وحل الشبهة ان اجزاء الزمان اذا لم يوجد اصلا لم يكن جزئيا
قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كما ان المكان موجود في نفسه
وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا
ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل
حالا والغرض انه لا يوجد الحركة فيما هو حال فلا وجود لها اصلا في شيء من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم
الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والغرض انه لا وجود
لما هو حال فلا وجود لها ايضا وح يسقط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة
في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اصلا اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد
من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى ثم يرتسم من هذه الحركة الموجودة في الخارج امر
ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا يقف الى حد لا يقبل الانقسام
وهو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة بمعنى انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت
الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا دلالة على ثبوته بل انما يدل على ما هو ذلك لانه لو ثبت الجزء وتركب الجسم
والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى آخر منها متصل بالاول لا يخلو اما ان يتصف بالحركة
حال الكون في الجزء الاول وهو باطل لانه لم يأخذ بعد في الحركة او حال الكون في الجزء الثاني وهو ايضا باطل لانه قد
انتهت الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني يوصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا وتعيب بان
المتحرك لا يوصف بالحركة حال الكون في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في الجزء الثاني
الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في مكانه الثاني فاذا حصل له ذلك وصف بالحركة
وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في المكان الثاني يوصف بالحركة في الآن
الاول ويوصف بعينه بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا تكون موجودة
اصلا والقائلون بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم يعني النظام وهو وان لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى في
وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدري كما ستعرفه والرد على النظام يلزمه الطفرة وابطال تركيب
ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه فانظر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسامات الى غير النهاية
ولما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصل
في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا
كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فلا يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم ممتنع حصوله فيه
فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به فان قيل المذكور في كتب
المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا انهم الآن هذه

ابد ذلك بان شرط صدقنا الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس به على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه
اذ لو لم يكن كذلك لم تقو القوة الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كما في ذرات الهباء المنبثة في
الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضريس محيط الدائرة متجاوزا في الصغر الحد الذي هو شرط الاحساس
لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه واقول لعل ذلك لان هذا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء
وان كان مساويا له او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم بالجسم
باعتبار التناهي لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين ما لزم القائلين به من المفاسد التي
التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام الدليل على وجود
الاطراف كما سيجيء في هذا الكتاب فان كانت جوهرا وهي ذات وضع يلزم المط وان كانت عرضا
فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما واذا لم ينقسم محلها
يلزم المط وتقرير الجواب ما قد سبق من ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من
حيث ذاته المنقسم بل من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها مطلقا جواب عن
الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا
لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وح لا يخ
اما ان يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول بط والا لزم سبق احد جزئيها على
الاخر بالوجود لكونها غير قارة الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال موجودة بتمامها
بل يكون الموجود احد جزئيها فقط هف فتعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها
غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين واذا كانت المسافة التي
وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المط وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود
لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مط قوله لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان
قلنا لا نم انهما معدومان مط بل معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مط فان الماضي من
الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل من زمانها وكذا المستقبل من
الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والماضي من زمانها والآن لا تحقق له
خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقريرها ان الآن المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود
فلو لم يكن الآن موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي
صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الاخر بالوجود لان
اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا ما فرضناه موجودا هف واذا كان الآن موجودا
غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب
ان الآن لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيها نفي الزمان مط قوله لان الماضي والمستقبل معدومان
قلنا لا نم انهما معدومان مط بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مط لا يقال ان وجد

الزمان

الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في الحال او في المستقبل والاخيران ظاهرا البطلان وكذا الاول لانه
لزم ان يكون للزمان زمان ويكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا
نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال ليس بموجود اصلا وحل الشبهة ان جزء الزمان اذا لم يوجد في زمان لم يكن معدوما
قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كما ان المكان موجود في نفسه
وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا
ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير
حالا والعرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا وجود لها اصلا في شيء من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن
الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والعرض انه لا وجود
لما هو حال فلا وجود لها ايضا وح يسقط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة
الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اصلا اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد
الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة في الخارج امر
ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا يقف لحد لا يقبل الانقسام
وهو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة يعني انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت
الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على انتفائه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة
والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى آخر منها متصل بالاول لا يخ اما ان يتصف بالحركة
حال الكون في الجزء الاول وهو بط لانه لم ياخذ بعد في الحركة او حال الكون في الجزء الثاني وهو ايضا بط لانه قد
انتهت الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني لم يوصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا واجيب بان
المتحرك لا يوصف بالحركة حال الكون في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في الجزء الثاني لان
الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في مكانه الثاني فاذا حصل فيه ذلك وصف بالحركة
وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في الآن
الاول ويوصف ايضا فيه بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا تكون موجودة
اصلا والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم يعني النظام وهو وان لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى
وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدرك كما نبه وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدح على دهاشيما
ما يتعلق بلزوم بطلان حكم المتحرك كالرحى ونحوها اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسامات الى غير
ولما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصلة
في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا
كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فلا يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه
فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به وقد قيل المذكور في كتب
المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض فكانه لم الآن هذه

ايضا ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس به على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه
اذ لو لم يكن كذلك لم تقو القوة الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كما في ذرات الهباء المنبثة في
الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضريس في محيط الدائرة متجاوزا في الصغر الحد الذي هو شرط الاحساس
لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه واقول العجب منه لان هذا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء
وان كان مساويا له او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم بالجسم
باعتبار التناهي لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين ما لزم القائلين به من المفاسد
الزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام الدليل على وجود
الاطراف كما سيجيء في هذا الكتاب فان كانت جوهرا او هي ذات وضع يلزم المط وان كانت عرضا
فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما واذا لم ينقسم محلها
يلزم المط وتقرير الجواب ما قد سبق من ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من
حيث انه منقسم بل من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب عن
الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا
لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومتان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وح لا يخ
اما ان يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والا لزم سبق احد جزئيها على
الاخر بالوجود لكونها غير قارة الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال موجودة فيه بتمامها
بل يكون الموجود احد جزئيها فقط هف فتعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها
غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين واذا كانت المسافة التي
وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المط وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود
لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مط قوله لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان
قلت لا نم انهما معدومان مط بل معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مط فان الماضي من
الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من
الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والماضي من الزمان والآن لا تحقق له
خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقريرها ان الآن المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود
فلو لم يكن الآن موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي
صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الاخر بالوجود لان
اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا ما فرضناه موجودا هف واذا كان الآن موجودا
غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب
ان الآن لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيها نفي الزمان مط قوله لان الماضي والمستقبل معدومان
قلنا لا نم انهما معدومان مط بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مط لا يقال ان وجد

الزمان

الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في الحال او في المستقبل والاخيران ظاهرا البطلان وكذا الاول والا
لزم ان يكون الزمان زمانا ويكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا
نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال الكلي موجود اصلا وحل الشبهة ان اجزاء الزمان اذا لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا
قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كما ان المكان موجود في نفسه
وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا
ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير
حالا والغرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا وجود لها اصلا في شيء من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم
الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والغرض انه لا وجود
لما هو حال فلا وجود لها ايضا وح يسقط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة
الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اصلا اذ لا اجزاء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد
الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى ثم يرتسم من هذه الحركة الموجودة في الخارج امر
ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا يقف الى حد لا يقبل الانقسام
وهو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة بمعنى انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت
الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على نفيه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركب الجسم
والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى آخر منها متصل بالاول لا يخ اما ان يتصف بالحركة
حال الكون في الجزء الاول وهو بط لانه لم يأخذ بعد في الحركة او حال الكون في الجزء الثاني وهو ايضا بط لانه
انتهت الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني لم يوصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا واجيب بان
المتحرك لا يوصف بالحركة حال الكون في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في الجزء الثاني لان حقيقة
الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في مكانه الثاني فاذا حصل له ذلك وصف بالحركة
وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في الآن
الاول ويوصف فيه بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا تكون موجودة
اصلا اذ القائلون بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم بمعنى النظام وهو وان لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى في
وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدرك فانه لما وقف على ادلة انتفاء الجزء ولم يقدر على دفعها
ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس بتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسامات الا الى نهاية
ولما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصلة
في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا
كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فلا يكون من الانقسامات ما لا حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه
فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا اياه غير معترف به وقد قيل المذكور مركب
المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا لم لا ان هذه

عنده جواهر لا اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم فاما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات
الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام جواهر لا اجسام حيث صرح بان كلا منها جسم لطيف مركب من
جواهر مجتمعة قوله ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف يلزم مع ما تقدم من
اثبات الجزء المنقض بوجود المؤلف مما يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء مثلا وجب ان يحصل منها مركب طويل
عريضا عميقا مقتضيا في الجهات الثلث متقاطعا امتداداته على زوايا قوائم فيلزم ان يكون جسما مع تناهي الاجزاء
وينتقض به قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا تتناهى بالفعل فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده
على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم مركب من جواهر غير متناهية قلنا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من
الجسم اقول قد سبق آنفا ويجيء ايضا ان النظام قد يجوز تداخل الجواهر بعضها في بعض فله ان يقول لا يجب ان يركب
الاجزاء التي فرضتها طويلا عريضا عميقا لتداخل تلك الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل لا
يمكن القول بتداخل اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد ان يتحقق في الجسم اجزاء غير متداخلة
نفرض الكلام في تلك الاجزاء قلنا له ان يقول كل واحد من تلك الاجزاء الغير المتداخلة مؤلف من اجزاء
لا تتناهى متداخلة ويمكن ان يجاب بانه انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية كما مر آنفا فلا بد من ان يكون
تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل
فلا يفيده عدم تناهيها ويتفرع على التعميم الى التناسب اذا اوردنا بان تناهي الاجزاء كل جسم قلنا هذا الجسم له حجم
متناه واجزاء متناهية والجسم الذي يبحث له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمكم فلا بد
غاية ما يجب ان بازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة
متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي
الى غير المتناهي هف فلا يكون شيء من الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب
ازدياد النظم والتأليف لا يستلزم كليا ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الآحاد الى الآحاد اذ من الجائز
ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الحجم الى الحجم من الكسور التي
توجد في المقادير دون الاعداد فيكون لا يوجد مثلها في الآحاد لان نسبتها عددية قطعا ولقائل ان يقول تلك الاجزاء
لما كان نظمها وتأليف بعضها الى البعض موجبا للحجم المؤلف منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم يوجد
حصول الحجم بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها كانت متساوية اذ لو تفاوتت لزم انقسام
بعضها ايضا واذا كانت متساوية وكان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة مؤلف منها
الى مؤلف آخر منها كنسبة آحاد الاول الى آحاد الثاني فالالزام وبما قررنا اندفع ما قيل من ان تلك الاجزاء لا توصف
بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية
ولا متفاوتة ويلزم عدم لحوق السريع البطيء لان السريع اذا قطع جزءا وقطع البطيء بعض جزء لا انقسام ولا تخلل
السكنات بشهادة الحس ولا يخفى ان هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء
متناهية ايضا بل هو بالحقيقة ما ذكره بقوله وعليهم سكون المتحرك لانهم يلزمون تخلل السكنات فالاولى

ان يجعل

ان يجعل عدم لحوق السريع البطيء من قوله والا لم يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه وجها واحدا كما فعله صاحب
المواقف وكان المصنف اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله ويلزم كما فصل آنفا ينتقض بوجود المؤلف وعدم لحوق
السريع وتقريره ان المسافة المتناهية المقدار لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع
قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا
الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما مسافة فلما كانت
تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق السريع البطيء قطعا والقول بالطفرة
قضت ببطلان الطفرة يحكى ان المعلم لما اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان
المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض ولما عبر مثبتو الجزء بان البديهة تقضي ببطلانها
اجاب بانها ثبتت بالعقد مما الزمكم من القول بتفكك الرحى وقد الزمتموه ومن الشواهد الحسية لبطلان الطفرة
انا نمد القلم فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض ولو فرض الطفرة لخلا في الاجزاء البيض السود
بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء الممسوسة اقل من المطفور عنها بكثير لان نسبة ما اليها الكل غير متناهية
فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجة الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة
من اجزاء غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيقابل اجزاء المسافة والزمان معا
فيمكن قطعها فيه وهذا كما ان المسافة المتناهية يحتمل عند الفلاسفة الانقسامات الغير المتناهية ولا يمنع قطعها
يتوقف على قطع نصفها وقطع نصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من المسافة والزمان
المتناهيين قابل للانقسام الى غير النهاية فان قيل لم لا يمكن النظام التخلص بان لا يقول بلاتناهي الاجزاء في كل امتداد
يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه فيجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد يفرض
في ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية قلنا قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة قبول الجسم
للانقسامات الغير المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها في كل امتداد يفرض فيه وانت تعلم ان التداخل دفع الجواب النظام عن
ربقة التناسب حيث قال لا ازدياد نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وانما يكون كذلك لو لم يتداخل بعض الاجزاء
في بعض اذ الضرورة تقضي ببطلانه فان حاصله ان الكل ليس اعظم من الجزء واذا ثبت امتناع تركب الجسم مما
لا يتجزى اصلا وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في نفسه لا مفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى
وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا للانقسامات غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا
يقبل الانقسام بعده كما زعمه الشهرستاني والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان
توجد بالفعل اما في الخارج او في الذهن منفصلة فانه ممتنع عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم ركبت تلك الاجزاء
التي لا تتناهى لزم ان يوجد منها حجم غير متناهي المقدار مع انه يجب مساواته لذلك الجسم المتناهي المقدار
فتبين انها وذلك نظير ما في المتكلمين ان معدوماته غير متناهية مع ان وجودها لا يتناهى في الخارج
محال عندهم فمعناه عندهم ان تأثير القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها
القدرة يمكن وصولها الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها لا تنتهي الى حد لا يمكن الزيادة عليه

فقد ثبت ما اختاره المص من مذهب الحكماء وهو ان الجسم متصل في نفسه قابل القسمة الى الانتهاء ثم ان القسمة
اما ان يوجب انفصالا في الخارج اولا فالاولى هي القسمة الانفكاكية المنقسمة الى الكسر والقطع والفرق بينهما ان
القطع محتاج الى آلة نفاذة تفصله بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج اليها والثانية اعني التي لا يوجب انفكاكا في
الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة الخارجية وربما يسمى ايضا قسمة وهمية وربما يفرق بينهما
بان الفرضية ما هو بمحض فرض العقل كليا والوهمية ما هو بحسب توهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية اما ان
يكون بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي مقترنين في محلهما
لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير مقترنين في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة
الى غيره كالمماستين او المحاذاتين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف عرضين من القسمة الانفكاكية
التي توجب انفصالا في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا لمحل البياض في الخارج وكذا ما يماس او
يحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير ما يماس او يحاذي منه جسما اخر والحق انه لا يوجب انفصالا في الخارج لان الجسم
اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع ضوء على بعضه او لاقاه جسم اخر او حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك
جزئين منفصلا احدهما عن الاخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى وصار متصلا
واحدا ولو كان كذلك لكانت السماء تصير اقساما غير متناهية في الخارج بحسب محاذاة المتحرك بحدودها ثم تعود
متصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة وما ذكر من المغايرة فانما هو بحسب العقل لا بحسب الخارج
واذا تمهد هذا فنقول ما ذكر من الادلة لا يدل على ان كل جسم مفرد قابل للقسمة الانفكاكية بل انما يدل على انه
قابل القسمة الوهمية والا لكان من الاجزاء ما لا يتجزى وما في حكمه فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك
قابل للقسمة الانفكاكية ايضا فقال والقسمة يعني الوهمية بانواعها يعني ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد توهم
الوهم جزئيا او لا بمجردهما بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين تحدث في المقسوم اثنينية تساوي
طباع كل واحد منهما طباع المجموع وطباع الخارج الموافق له في الماهية فيجوز ح على الجزئين المنفصلين المفروضين
في جزء واحد منه يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي فيه والجزء الخارج الموافق له في الماهية من الانفكاك
الرافع للاتحاد الاتصالي فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز القسمة الانفكاكية فبطل مذهب ذي مقراطيس فانه ذهب الى
وهو ان مبادي الاجسام البسيطة اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلاث غير قابلة للتجزية
بحسب الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل
في نفسه بحسب الحقيقة وغير قابل للانفصال الا في الوهم والجسم الذي يقبل الانفصال الانفكاكي كالماء مثلا غير متصل
في نفس الحقيقة بل بحسب الحس وههنا مظنة سؤال وهو ان يقال يمكن ان لا يجوز على الجزئين المنفصلين ما
يجوز على الجزئين المتصلين من الانفكاك لتحقق مانع في الجزئين المتصلين فاجاب بقوله وامتناع الانفكاك
لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي يعني ان ذلك المانع لا يكون لازما لماهية الجزئين المتصلين المفروضين في
الجزء المقسوم وهما والا لانحصر نوع ذلك الجزء في شخصه لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية
وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عند شخص واذا لم يكن

لانه قابل لعارض مفارق فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا يقتضي الامتناع الذاتي المنافي للجواز
الذاتي الذي هو مقصودنا قيل هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجسام في الماهية وهو ممنوع وان بني على تسليم الخصم
جدلا خارج عن قانون الحكمة اقول لما كان الدليل الاول على عدم انحصار النوع في الشخص لو انحصر تحقق الجزء الخارجي الموافق له
ثم الدليل قبل على تقدير تحقق الخارج الموافق لعل تخصيص احدهما مانع من ذلك القبول وتخصص الاخر شرط له فلا يكون
الجزء الواحد قابلا للانفصال يحتمل ان يكون لوجود المانع او فقدان الشرط والحمل على تحقق المانع لا
يكون لازما والامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت ان الجسم في حد ذاته متصل ليس فيه مفاصل
بالفعل كما هو عند الحس يقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي ابدا الى ما لا نهاية فذهب افلاطون ومن تبعه الى
ان ذلك الجوهر المتصل قائم بنفسه غير حال في شيء اخر وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه في الخارج
اصلا وقابل لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهر وذاته يسمى جسما
ومن حيث قبوله للصور النوعية التي لانواع الاجسام يسمى هيولى واختار المص هذا المذهب وذهب ارسطو واتباعه
الى ان ذلك الجوهر المتصل حال في جوهر اخر يسمى بالهيولى وزبدة ما احتجوا به على ذلك ما قد بين في الزوايا والابعاد
المشتركة والمتباينة التي توجب صعوبة الفهم وتعدد الاشكال ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي كان متصلا
اذا طرأ عليه الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتهما فلا بد هناك من شيء اخر مشترك بين المتصل
الاول وبين هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين والا لكان تفريق الجسم الى جسمين
اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه واجاب عنه المص بقوله ولا يقتضي ذلك
اي اتصال الجسم وقبوله الانفصال ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى اي لو اقتضى ذلك
ثبوت مادة سوى الجسم لزم التسلسل ووجود مواد ما لا يتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان
يكون مادة هذا هي مادة ذاك بعينها وهو ممتنع لاستلزامه ان يكون الواحد بالشخص في آن واحد في مكانين واما
وح ان كان مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث عندهم مسبوق بالمادة ويكون تلك المادة
ايضا حادثة على هذا التقدير فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل وان كانا
مادة الجسم المتصل انعدام جوهره المتصل بذاته وحدثت مادتان للجسمين المنفصلين فيكون ذلك اعداما للجسم
لا بجميع جوهره المتصل بذاته وحدث الجسمين اخرين عن لا شيء وهو مع بطلانه يبطل مقصودهم اعني اثبات
امر باق في الحالين وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد
بالفعل لا يتناهى عددها الى حد يقف عنده كما عرفت في الانقسام فلا بد ان يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل
اذ لو كانت متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى مرتبتها ولوجب ان المادة شخص من الانفصال هو
بعينه عند الاتصال الجسم الواحد لا متعددة في ذاته بل بالعرض وتعددت عند الانفصال
فلا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم
ذلك لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم
وجود الاجزاء بالفعل فيه واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المنفصل المتعدد متعدد

متعدد وكان المتصل الواحد والمتعدد بخصائصها الخاصة الثابتة بالنعوت فيكون محلا للمتصل الواحد حال
الاتصال والمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا وهي الجسم الاولى وذلك الجوهر المتصل هي الصورة
الجسمية والجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية قد تسمى جسما لانها الجسم بادي الرأي فان قيل اتصال الجسم عبارة
كونه بحيث لا يكون له مفاصل واجزاء بالفعل والانفصال عدمه عما من شانه ذلك وان اريد بالاتصال معنى آخر
فلا نسلم انه ثبت بالادلة المذكورة كونه متصلا ببعض آخر فان الادلة المذكورة لا تدل الا على ان الجسم المفرد ليس له
اجزاء بالفعل لا يقبل الانقسام الوهمي والخارجي فهما معنيان عرضيان اي زائدان على حقيقة الجسم متواردان عليه
ثم لا نسلم ان الجسم عند طريان الانفصال عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم وصفه اعني كونه متصلا بالمعنى المذكور قلنا
الجسم اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فلم يكن جسما لان قابلية الابعاد الثلثة ان لم يكن
فصلا له على ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون لازما له فعند طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته
ويحدث جسمان آخران فان قيل القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في
الجهات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه معروضا للجسم التعليمي فالجسم اذا طرا عليه
الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي الذي كان قبل الانفصال وحدث عارضان آخران اعني الجسمين
التعليميين الحادثين بعد الانفصال وقابلية الابعاد لا تزول عن الجسم الطبيعي لا بنفسه بل بعدم انفكاكه عن جسم تعليمي ما
عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصورة
الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومع الصور المتعددة متصلة متعددة فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصلة
في ذاتها لا يقبل الانفصال بل ينعدم عند الانفصال ويحدث صورتان اخريان والهيولى لكونها في حد ذاتها
لا متصلة ولا منفصلة باقية في الحالتين ونحن نقول المتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث
والجسم الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا منفصل بل هو موجود في الحالتين فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لا نسلم ان الجسم
اذا طرا عليه الانفصال الفكي قابل للابعاد الثلثة غاية ما في الباب انه كان قبل الانفصال بلا واحد للابعاد
فصار بعد الانفصال قسمين كل منهما قابل للابعاد الثلثة في الحقيقة انعدم من الجسم وحدته وطرا عليه كثرة والجسم
حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم قطعا كما يقولون ان المادة بتشخصه هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال
كذلك نقول ان الجسم بتشخصه هو عند الوحدة اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية الامر انه لا يلزم
ان الجسم تشخص واحد بل تشخصات متكثرة فان قيل اذا كان هناك قصعتان في كل منهما قدر من الماء فلا شك ان كلا
من المائين له تشخص به يمتاز عن الآخر فاذا صببناهما في كوز يرتفع عنهما الامتياز ويزول تشخصهما فينعدما
بانعدام تشخصيهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة ولم ينعدم قطعا قلنا المجموع ذينك
المائين تشخص به يمتاز عن سائر المياه وهذا التشخص باق لم يزل ولذلك صح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند
الوحدة لم ينعدم قطعا انما الزائل تشخص آخر به امتاز كل من المائين عن الآخر وبزواله زال الكثرة الجسمية التي المتصف
بالكثرة فان قيل زوال هذا التشخص كاف في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائين لان كلا من المائين ينعدم
بانعدام تشخصه الذي به امتاز عن الآخر وانعدم المجموع ايضا لانعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل

من المائين بعد تشخصه الذي به امتاز عن الجزء الآخر فان هذا التشخص ليس من مقومات المجموع الا هو باقية
في حالتي الوحدة والكثرة وانما هو مقوم لتشخص كل من المائين لا لذاته الذي هو جزء من المجموع والحاصل ان تشخص
كل من المائين مركب من معروض هو جوهر الماء وعارض به امتاز عن الماء الآخر والمعتبر في تقويم المجموع هو المعروض
دون عارضه ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبيعي يقتضي طبيعته حصوله فيه ولو اخرج عنه قاسر يطلب اي
الحصول فيه عند الخروج على اقرب الطرق وهو اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو خلي الجسم وطبعه اي فرض بعد
وجوده خاليا من جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان اذ لا يمكن جسم لا في مكان ولا يتصور
حصوله في جميع الامكنة معا ولا يكون حصوله في ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا
الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة
فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان لكان ما في المقتضى طبعه ومستندا الى غيره فاذا خلي وطبعه
عاد الى ذلك المكان باقتضاء طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان التمثيل علم فيه ان المكان من الامور
الخارجية التي يفرض خلوه عنها فلا اثر له عند تخليته مع طبعه بكونه موجودا فضلا من ان يكون حاصلا في مكان
او مقتضيا له وان لم يكن منها اي من تلك الامور الخارجية جاز ان يكون حصوله في مكان معين من جهة الفاعل
او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه لا تتصور الا بعد وجوده فاذا فرض
الجسم موجودا اما بايجاب او باختيار وفرض في هذه الحالة اعني حال وجوده معرى عن جميع التاثيرات الواردة
من غيره سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا بد ان يكون حاصلا في مكان معين باقتضائه
فتاثير الفاعل في وجوده من حيث فرض وجوده فلا يكون من الامور التي فرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره
في حصوله في مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته اقول فيه نظر لان الاين
من الاعراض التي لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كما صرح به الشارح في شرح الاشارات فالفاعل اذا اوجد
الجسم اوجده في مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا في مكان فتاثيره في حصول الجسم في مكان من جهة تاثير الفاعل
في وجوده وليس من الامور التي يمكن ان يفرض خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم لا يمكن
تحقق التاثير في وجود شيء بدون تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من حيث فرض وجود
الملزوم الثاني ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان تكون مستحيلة
بحسب نفس الامر فلا يثبت الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على
ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع الثالث النقض باجزاء العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة بل تقع في
امكنتها حيث اتفقت فان الجزء المائي مثلا ربما استقر في جزء من مكان الماء وربما استقر في جزء آخر منه مع
جريان الدليل فيها ودفع عن الاجزاء البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها اتصلت بكلها فلا يبقى
اجزاء موجودة فهي ما دامت اجزاء موجودة لم تخل وطبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنتها اجزاء
من مكان العنصر الغالب بدون اجزاء اخرى منه لا يندفع به ولا يجديهم تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط يقتضي مكانا
طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب واستدل ايضا بان الاجسام اذا لم يكن لها قاسر متوجهة الى

منها الى مركز العالم والى الحجاب المحيط ولا شك ان ذلك بحسب اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك قوله هذا الدليل
لا يفيد المدعى المطلوب وقال ثابت بن قرة ليس للشيء من الامكنة حال تخصه بدون غيره حتى يتصور ان جسما
طالب بطبعه دون ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله لا لاجل
علة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم ولو جعل الارض خمسين وجعل كل خمس في جانب آخر لكان
طلب كل منها مساويا لطلب صاحبه حتى لم يقف في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك
الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه الآن حجر لا يقع ذلك الحجر اليها لطلبه الارض العظيم الذي هو شبيهه ولو فرض
انها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى البعض ويقف حيث يتهيأ
تلاقيها لان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن الحق ان يلحق الجزء الواحد كل جزء لاجزاء وطلب ان يكون
قريبا من الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فلزم من ذلك استدارة الارض
وكريتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهبه ان المكان هو البعد لا السطح على ما سيجيء كان عنده
لكل جسم مكان حتى المحدد للجهات فانه مع كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل بان المكان هو
السطح الحاوي للجسم المحوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام
اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد لتحقق حين لا يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد الا واحدا اذ لو تعدد لم يكن جميعا
ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما وخلي مع طبعه فان طلب الآخر فهذا المكان الذي
هو فيه الآن ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الآخر حال كونه في احدهما فالآخر ليس طبيعيا
له لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه اقول عدم الطلب لكان لا بسببه لانه وجد مكانا طبيعيا آخر لا يقدح في كون
هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا لمكان هو مطلوب وايضا اذا كان الجسم خارجا
عنهما لا على نسبتهما بالسوية ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو ممتنع او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء
منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالآخر ليس طبيعيا له ولا كلام فالمكان الطبيعي واحد اقول اذا وقع الجسم
لا على نسبتهما مانع من التوجه اليهما معا فلا يجامع كون الجسم مخلى بطبعه فلعل منشأ الاستحالة اجتماع هذين
الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان المركب مكان الغالب فيه او ما اتفق وجوده فيه فان لو لم يكن للمركب مكان
وراء امكنة البسائط لان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على امكنة
البسائط فان امكنة المركبات هي امكنة البسائط ثم المركب اما ان يكون بسائطه متساوية في قوة الميل الى
اماكنها او يكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو الذي اتفق
وجوده فيه والا فمكان الغالب فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك المكان
ولو فرض على ما اولا ان المركب المتساوي البسائط لو خرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه بطبعه
بل يسكن اينما خرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له اقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية تشتد عند
القرب من امكنتها وتفتر عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه بسائطه في قوة الميل الى اماكنها
لا يكون ذلك المركب في مكان آخر متساوي النسبة الى امكنة بسائطه بل يكون اقرب الى مكان بسيط من بسائط

فيطلب ذلك البسيط بل سائر البسائط ويجذبها الى مكانه واما ثانيا فلانه يجوز ان يحصل المركب بصورة نوعية
يقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل بعينه كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا
وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لكان له حد واحد وبعده لوجوب تناهي الابعاد كما سيجيء بيانه ويكون له من جهة
الاحاطة هيئة ما وهو الشكل ولا نعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا مؤثر هناك
فعلتها طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي ابعاده
وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم قيل هذا بعينه وارد في المكان
لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستقل به ذات الجسم ويجب بان وجود الجسم لا يتصور في غير مكان
عند القائل بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم
الجسم من حيث هو والواسطة اذا لم يستند الى ذات الشيء ولم يكن لازما له كان امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند
الى ذاته وهو ظاهر او يلزم من ذاته من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الشيء فلا يكون
امرا غريبا البتة نعم لا شك في وروده على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود الجسم كما في المحدد بل
يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة
لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل غير
الكرة ففيه اشكال مختلفة فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر سطحا وآخر نقطة واعترض عليه
بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع فهو انا لا نسلم ان تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا
يجوز ان يكون هناك جهات مختلفة يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد امور مختلفة وان
البرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه آثار متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسائط
لا يجوز ان تتشابه في الشكل لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها في الكل يستلزم
اختلافها في الطبيعة واجيب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم
اتحاد العلة فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم الا
فيها فحينئذ امكن اسناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن اسناده الى الطبائع المختلفة فلا جزم بان الشكل طبيعي
اجيب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير يستند الى الطبائع فلا بد من استناد
الاشكال اليها ثم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق
والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فبوجوه منها ان الارض بسيطة وليست بكرية
لما عليها وفيها من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة
عنها كالرياح والامطار والسيول فتكسر بها جزء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال
فالجزء يبقى شكل الارض على ذلك الاتلام المقتضي لتلك التحدبات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي لتلك
الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى
طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء وما

يمنع من حصوله الا بقسر وذلك بان تقتضي الجسمان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية خاصة
الشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبعها لكن لما ازال القاسر الشكل
ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة
في ذلك ثم انها اى الافلاك الكوكبية فيها تقرر مركز الكواكب فيها مختلفة بالقدر اذ هي مساوية لمقادير الكواكب
المختلفة الاقدار المالية لتلك النقرة والموضع ايضا لان تلك النقرة موجودة في جانب من الفلك دون الآخر وكذا
المتمم مختلف باعتبار الرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة واجيب بان الاختلاف لكونه
ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد يحصل له صورة نوعية تقتضي كريته شكله لكن
انفصلت صورة اخرى اقتضت ثخنا اخرى تختص بها هي كوكب وتدوير او خارج مركز فلزم من ذلك ان يجيء في
الفلك الاول تقرة ويتم مختلف الثخن فان قيل حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد والاختلافات في
استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط
مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن يتجه عليه انه يلزم اجتماع صورتين
نوعيتين في الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو ممتنع وايضا اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى ذو
طبائع فلا يكون بسيطا وايضا اذا جاز ان يحصل في الفلك صور متعددة هي مبادئ افعال المختلفة جاز في سائر البسائط
فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية في المركب وقد حلت
فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني
بان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء من جسم قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان وليس
الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تقرر في
البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الاشكال استديرا انا نبين ان القوة المصورة قوة طبيعية
مبدأ لاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فحالها ان كان بسيطا لزم
ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان
يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض
مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع لم لا يجوز ان يكون مع طبائع الاجسام
ما يمنعها عن ذلك واجيب بانا لا نسلم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركب لزم ان يكون الحيوان كرات
وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد وكذلك لا نسلم انها اذا كانت مركبة في مركب
لزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد
وذلك ثم والمعقول من المكان البعد لان المكان موجود لانه مقصد المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه
يقال الجسم هنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يقدر له نصف وثلث وربع الى غير ذلك ولانه يقبل
زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور المذكورة للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات
الطبيعية اما للثقال فالمركز واما للخفاف فالمحيط فكلاهما موجودان واما في الحركات الارادية فوضع خاص

له بالنسبة الى الاجسام التي فيه منتهى حركته والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء
ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل فيها
مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم منه
كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ آخر والتقدير
بالنصف والثلث وغيرهما من الاجزاء وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم كله
في مكانه ما لم يلزم ان يكون المكان لامر غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما
لا ينقسم ولا ان يكون له منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم
في الجهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا وهو باطل لامتناع الخرق وما في حكمه ولا يجوز ان يكون
حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته
لم يكن ما يليه فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه
والفارابي وغيره من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم
منطبقا احدهما على الآخر ساريا بكليته فيه فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم
ويملأه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما
بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد الكثائر
مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة حسية والاجسام التي
هي جواهر كثيفة ويحتمل ان يكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب
ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين ولا مزيد للاحتمالات على الثلاثة ولما اقمنا الدليل على كونه موجودا بطل مذهب
المتكلمين وبقي الاحتمالان الآخران فمتى بطل واحد منهما تعين الآخر لكنه واختار المصنف ان المكان هو البعد
فان الامارات تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون بالطراف
الاناء الاطراف الداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه هو البعد الممتد في داخله لا السطح الباطن اذ هو غير ما فيه فانهم
يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتلئا ولا يقولون ان السطح يكون فارغا ويكون ممتلئا واي حكم
الذهن بان الجسم هنا او هنالك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا واعلم ان البعد منه ملاقي المادة وهو
الحال في الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد
المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح تقريرها ان المكان
هو البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم بالجسم في البعد الذي هو مكانه
وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين
الملاقيين المادة لان تجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة واما البعد المجرد الذي لا يقوم
بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به عند الاشارة
الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فتجويز التداخل فيه لا يقتضي الاستحالة المذكورة وتقرير عليه

يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك بان نقطع الحجر فان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة

الشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبعها لكن لما ان القاسر الشكل

ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة الشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة

في ذلك ثم انهما ان الافلاك الكلية فيها تفرد مركز الكواكب فيها مختلفة بالمقدار في مساوية لمقادير الكواكب

المختلفة الاعداد المتباينة لتلك الفلك بالفرد والموضع ايضا لان تلك الفرد موجودة فتحات من الفلك دون الآخر وكذا

الجرم مختلفة باجزاء الرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة واجيب بان الاختلاف لكنه

ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد يحصل لصورة نوعية تقتضي كريته وشكله لكن

انضمت به صورة اخرى اوجبت فيها كرة اخرى تختص بها هي كوكب وتدوير او خارج مركز يلزم من ذلك ان يجيء في

الفلك الاول الثقوبة اوقيم مختلفة الثخن فان قيل حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد والاختلافات في

استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط

مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناد ذلك الى امور تعود الى القوابل لكن يتوجه عليه انه يلزم اجتماع صورتين

نوعيتين في الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو ممتنع ولو ثبت ان في الفلك صورتان كان فيه تركيب نوعي في

طبايع فلا يكون بسيطا ولو ثبت لجاز ان يتصل بالفلك صور متعددة هي مبادئ افعال مختلفة جارية في سائر البسائط

فلا يجوز ان يكون شكلها مستديرا وربما يمنع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية في المركب وقد حلت

فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني

بان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء من جسم قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان لجزء آن كان له قوتان وليس

الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تقتضي في

البسائط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الا شكلا مستديرا ثم انها ان القوة المصورة قوة طبيعية

مبدأ لاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا لزم

ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان

يكون تلك القوى ذات افعال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون ذات فعل واحد فان لم يكن البعض

مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلا يجوز ان يكون مع طبائع الاجسام

ما يمنعها عن ذلك وكيف ما كان لا يلزم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركب لم يلزم ان يكون الحيوان كرات

وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد وكذلك لا نسلم انها اذا كانت مركبة في مركب

يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعلا واحدا واحدا في واحد واحد

وذلك ثم والمعقول من المكان البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه

يقال الجسم ههنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يقدر بالنصف والثلث والربع الى غير ذلك ولانه يقبل

زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور المذكورة للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات

الطبيعية اما الفعال المركز واما المحاذاة للمحيط فكلاهما موجودان واما في الحركات الارادية فوضع خاص

لم لا يجوز ان الاجسام التي منتهى حركتها والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء

ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل فيها

مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم عنه

كون المشار اليها بالاشارة الحسية موجودة في الخارج وانتقال الجسم انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ آخر والتقدير

بالنصف والثلث وغيرهما انما من الاجزاء وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم

في مكانه مالي لم يحتمل ان يكون المكان اما غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا فيما

لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم

في الجهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لاستحالة الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون

ما في التمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته

لم يكن مماسا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه

والفارابي وغيرهم من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم

ينطبق احدهما على الآخر ساريا بكليته فيه فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم

وبالاوهة على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا فانما

الجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد الكثائف

مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اي الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة الحسية والاجسام التي

هي جواهر كثيفة وحج يكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون

ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين ولا مزيد للاحتمالات على الثلاثة ولما اقام الدليل على كونه موجودا بطل مذهب

المتكلمين وبقي الاحتمالان الآخران متى بطل واحد منهما تعين الآخر الحق والمختار المصنف ان المكان هو البعد

فان الامارات تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون الطرف

الاناء الاطراف الداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه هو البعد الممتد في داخله لا السطح الباطن اذ هو غيرهما وايضا فانهم

يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتلئا ولا يقولون ان السطح يكون فارغا ويكون ممتلئا وايضا يحكم

الذهن بان الجسم هناك او هنالك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا واعلم ان البعد منه مادي في المادة وهو

الحالّ في الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد

المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة حوله عن حجة القائلين بان المكان هو السطح تقريرها ان المكان لو

هو البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم بالجسم في البعد الذي هو مكانه

وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين

المادين القائمين بالمادة لان تجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة واما البعد المجرد الذي لا يقوم

بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به على الاشارة

الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فتجويز التداخل فيه لا يفضي الى الاستحالة المذكورة واعترض عليه

بان معناه امتناع التداخل هو العظم والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه
مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او في جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين
فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل
ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم
له ولا عظم له اصلا اذا لاقى نظيره لاقاه باسره ولم يتميز في احدهما شي عن الآخر ولا كونهما معا اعظم
من احدهما فقط وذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي اتصفا بالعظم فيها كان
مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام
المقادير والابعاد دون الحيز وليست منشأ الامتناع وكذا الصورة الجسمية فان اتصافها بما فيها من المقدار
لكنها مستلزمة للمقدار وتحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزامه كون الكل ليس باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما
ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من جهة دون اخرى اذا كان من الجهة التي ليس لهما من تلك الجهة عظم فظهر مما ذكرنا
امتناع التداخل في الابعاد مطلقا سواء كانت مادية او غيرها قال الامام في الملخص لو لم يكن ان يتشكك العقل في
هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدان مع ان هذا المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فليتشكك في ان هذا
الشخص الانساني الواحد هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة اقول وفيه نظر لان للقائلين بان المكان
هو البعد ان يقولوا انا اقمنا البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم بالجسم وهما موجودان
متغايران وحكم الحس بانه ليس ههنا الا شخص واحد لعله معارض مع البرهان ليس مقبولا بل محمول على انه لم يميز
بينهما في الاشارة الحسية كما ان البرهان لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود
واحد بل جزمنا بان ههنا موجودين احدهما الهيولى والآخر الصورة وهم ومنها انه لو كان المكان هو البعد
فلا يخلو اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان آخر فيلزم ان يكون له مكان وينتقل
الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى النهاية وهو مع لما مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية تكون
مع جميل البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيفتقر الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة
الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا لكونه ظرفا لها وذلك مح واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان
لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم منافي الشي مناف لذلك الشي
اقول يمكن الجواب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا
نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الانتقال من مكان
الى مكان وهذا الامكان يقتضي امكان ان يكون المتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وانما يلزم لو وجب
ان يكون لكل مكان مكان وهو ممنوع والجواب ومنها ان البعد في نفسها ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة
على ما بينتموه في البعد الذي هو المكان واما ان يستغني عنه فلا يحل في المادة على ما فرضتم البعد القائم بالجسم
لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه
الى المحل ويعرض له الحلول ومنها انه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعني البعد الذي

هو المكان والبعد القائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين وايضا يلزم ان يكون الكل ان يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مكانا
للبعد المفارق وان اشتركا في ذات او عرض هو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة وانقسامه
البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان هو الفارق لا حكام الشي
الى احتجاج القائلين بان المكان هو البعد بتقرير ان المكان لو كان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي ولا تعارضت احكام الجسم
في حالة واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون متحركا
في تلك الحالة لانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع انه يتبدل الامكنة انما هو الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم
اجتماع الضدين اعني الحركة والسكون في الطير المذكور وايضا المتوطن بدل الى حد وقف يكون متحركا بالاشياء
ولا يلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم للسكون او نقيضه لا ان تبدله لازم للحركة
او نقيضها والجواب عن الاول بان التبدل للامكنة اذا كان باشياء من متمكن فيها كان حركة واذا كان باشياء غيره كما
في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات هو الصندوق وما فيه فهو متحرك بالعرض
كما كان السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة انما الموصوف بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق به
المتحرك بالعرض الحركة وصف له بحال متعلقه اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان محمول في مكان
من غير حركة منه بحيث لا يكون ساكنا الا انه لم ينتقل من مكانه وهو باطل الكاف
وكذا الحوت في الماء الجاري عادة المتحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له يلزم ان يكون ساكنا
وذلك سفسطة فلا مدفع له ولو يعمم المكان اشارة الى دليل آخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره
بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه
الباطن مكانا له فليس المكان يعم الاجسام كلها والقائلون بالسطح يلتزمون مع انه مناقض لقاعدتهم
المكان الطبيعي للاجسام لانا نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان فقد عرفوا ان كل جسم يجب ان يكون
في مكان وحكم بذلك هذا الدليل على اثبات المكان الطبيعي فانا بالضرورة ان ذلك وجبت المرمون العالي
ان المحدد لا مكان له ما يقتضي لا نفهم فيما اقتضوا ما ان بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية
التي لا تقتضي تبدل المكان انما تعرض للمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما اذا اشتغل التفاير ان يجعل ما يخرجها
فوق الارض وتحتها فلا شك انها يتبدل لها المكان فلها انتقال من مكان الى مكان آخر وكذلك جميع اجزاء المحدد
يتبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية لها انتقال من مكان
الى مكان آخر لم يكن القمر والشمس وسائر الكواكب منتقلة اصلا والقمر بطلانه لا يرى انها طالعة فوق الارض وتحتها
فكيف لا تكون منتقلة من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان
بسبب حركة الوضعية مكانا آخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون
السطح هذا وقد قيل انهم ان يخصوا قولهم كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان بالاجسام التي لها مكان فيخرج عنه
ما لا مكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ليس لها حركة ولا يعرض لها حركة خارجية فظهر انه
كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة فيها فلا نعلم من طلوعها الضرورية تتعدد

أو صاعدا بالقياس إلى الأمور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك وأما انتقالها من مكان إلى مكان فليس
مما علم بالبديهة وقسم وجوه لغريبها الأول بالنظر أن المكان الذي يخرج عنه الحجر المتحرك في الهواء فلا هواء لم يبطل
والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فعلم بذلك على أن المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح
الذي بطل ومنها أن المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك بالحصول فيه يجب أن يكون موجودا حال
الحركة المتصور كونه مقصدا بالحصول فيه والمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي أن ينطبق
مركز ثقله على مركز الأرض كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا الحصول فيه ولا سطح هناك موجودا
محيطا بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي أن ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة
من النار مثلا يجب أن يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا إليه طالبا الحصول فيه ولا سطح هناك موجودا
محيطا بهذا الخفيف فدل على أن المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف ومنها
أن المكان يجب أن يكون مساويا للمتمكن لأن المتمكن منطبق على المكان مالئ له فيجب أن يكونا متساويين وإذا كان
المكان هو السطح لا يكونان متساويين فإن الشمعة المدورة إذا جعلناها صفيحة رقيقة كان السطح المحيط بها أعظم
المحيط بها المدورة وإذا جعلنا الصفيحة مدورة كان السطح المحيط بها أقل من المحيط بالصفيحة مع أن الجسم الحال فيهما واحد وأيضا
إذا خرق الجسم جرة عميقة ضد ينقص الجسم الذي هو المتمكن ويزداد مكانه وهو السطح الحاوي به وإذا بقي الماء المتمكن
منها ذات ضبه بعينه كان ذلك الماء مماسا لها بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له كذلك قبل الضغط ففي التمكن
الذي هو الماء والمكان الذي هو السطح الباطن من الزق بحاله ومنها أن المتمكن مالئ المكان منطبق عليه كما مر آنفا ويقتضي
ذلك أن لا يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وأن يكون كل جزء من المتمكن الجسم في جزء من المكان ولو كان
المكان هو السطح لم يكن لأجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان أصلا ومنها أن الجسم إنما يكون في مكانه بحجمه لا بسطحه
فلو فرض أن المكان هو السطح كان الحجر فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفع هذه الوجوه الثلاثة بأن معنى كونه مالئا له
أنه لا يوجد جسم من مكانه الآخر وهو ملاق لسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه أنه بتمامه قد دخل المكان لا أن كل جزء من
حجمه مالئ لجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل والقائلون بأن المكان هو السطح مع بعض القائلين
بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا أن يخلو المكان عما يشغله وعليه الأكثر والباقون منهم مع القائلين بالبعد المجرد الموهوم
على جوازه وهم أصحاب الخلاء والأستاذون حركة ذي المعاوق وحركة عديمه عند فرض معاوق أقل بنسبة زمانيهما إلخ
المانعون بأنه لو جاز ذلك لزم أن يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم
ظاهر البطلان بيان اللزوم أنا نفرض حركة بجسم في فرسخ مثلا من الخلاء ولا محالة يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض
حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان أكثر لوجود العائق ولنفرضه عشر ساعات
ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء أرق قواما من الملاء الأول بحيث يكون نسبة معاوقته إلى معاوقة الملاء
الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء إلى زمان حركة الملاء الغليظ أي يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء
الغليظ فيلزم أن يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة لأنا إذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لكن
السرعة والبطء لقلة الزمان وكثرته الأجسام قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق

الحركة التي في الملاء الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق أعني التي في الخلاء واعترض عليه بأنا لا نسلم إمكان أن يكون على
نسبة زمان الخلاء إلى زمان الملاء وإنما يمكن لو لم يختلف القوام في مراتب الرقة إلى ما لا يتناهى وهو ممنوع ولو سلم جاز
أن لا يوجد تلك المرتبة من القوام على نسبة ما في الخلاء والملاء وعدم الاستبعاد ولو سلم فلا نجوز أن يختلف
المعاوقة على ما تقدم من القوام بحيث لا توجد بعد مرتبة تقوم الأجسام المذكورة أعني أن لا يوجد معاوقة على النسبة
المذكورة ولو سلم عدم التوقف أيضا فلا نجوز أن يكون نسبة زمان الخلاء إلى زمان الملاء على وجه لا يحصل
النسبة بين المعاوقين بأن الأولى من النسب العددية وإنما هي من النسب الصمية وتقدير فرض المثلين على أنه
يجوز أن يكون نسبة مقدار إلى آخر نسبة لا توجد تلك النسبة من النسب العددية وأقول لا يلزم أنما لا يمكن أن
يكون الحركة بدون معاوقة من الملاء في زمان أو لا يمكن فإن أمكن نقول بعض من زمان الحركة في الملاء الغليظ
كساعة مثلا في المثال المفروض بإزاء نفس الحركة والباقي كتسع ساعات بإزاء معاوقة الملاء الغليظ فزمان حركة
الملاء الرقيق في المثال المفروض ينبغي أن يكون ساعة لأجل نفس الحركة وتسعة أعشار ساعة لأجل معاوقته لأن المفروض
أن معاوقته عشر معاوقة الملاء الغليظ والزمان الذي بإزاء معاوقته عشر الزمان الذي بإزاء معاوقة الملاء
الغليظ فلا يلزم أن يكون الحركة مع العائق كهي لا معه وإن لم يمكن بطل استدلالكم هذا لأن حاصله أن الخلاء
لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الأمور الكثيرة لكنه يلزم من فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلاث
المذكورة على الوجه المذكور مع أن كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع تلك الأمور الجميع ممكن تساوي زماني ذي
المعاوق وعديم المعاوق والمرجح قطعا فالخلاء وإذا اعترفتم بأن الحركة بدون معاوقة من الملاء لا يمكن أن
تكون في زمان فقد اعترفتم باستحالة أحد تلك الحركات الثلاث أعني الحركة في الخلاء على الوجه المذكور أعني كونها في زمان
ولزمكم الاعتراف ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض أورده بعض المتأخرين بوجه آخر وهو أن الحركة بنفسها تستدعي
زمانا وبسبب المعاوقة زمانا آخر فيجتمعان أي واحد من المعاوقة ويختص أحدهما بأنه قد تهافت زمان نفس الحركة
غير مختلف في جميع الأحوال إنما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضمام
ما يحصل من ذلك إليه ولا يلزم على ذلك المحذور المذكور والمقدمة المحوج عنه مقدمة هي أن كل حركة لا بد أن تكون
على حد ما من السرعة والبطء لأنها لا محالة يكون على مسافة وفي زمان فإذا فرض حركة أخرى تقطع تلك المسافة
في نصف ذلك الزمان أو ضعفه كانت أسرع وأبطأ من الأولى فإذا كانت تلك الحركة نفسانية أي صادرة عن
شعور وإرادة جاز أن تتحدد النفس حالها من السرعة والبطء بأن تتخيل ملائما حدا منها ما ينبعث عنها الميل
ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة أو البطيئة وإن كانت طبيعية أو قسرية احتاجت في تحددها بحد خاص من
السرعة والبطء إلى معاوق وذلك لأن الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها بالملائمة بحد خاص حتى يكون استنادها
الحدود المختلفة إليها فهي بحسب ذاتها تكاد تحصل الحركة في غير زمان لو أمكن وإذا لم يمكن ذلك فاحتاجت
الحركة إلى ما يحددها وكذلك القاسر لا تفاوت فيه لأن المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذلك القابل للحركة
أعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لأن المفروض اتحاده فلا بد من أمر آخر يعاوق المتحرك في تأثيره ولا أقل يكون المعدل
لها في تحدد حد من الحركة وذلك المعاوق الخارج عن المتحرك أو غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة

من الأجسام بحسب اختلافه رقة وغلظا كالهواء والماء يتفاوت حد الحركة سرعة وبطءا وأما غير الخارج فهو
لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية لأن ذات الشيء لا يمكن أن يقتضي أمرا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو
الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة أو النفس اللتان هما مبدأ الميل الطبيعي فإنه يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين
أعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولأجل ذلك استدلت الحكماء بالخلو
ما بين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فنفوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجود معاوق داخل
فأثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الأجسام التي يجوز أن يحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة أجاب عن الاعتراض المذكور
بوجهين أحدهما أنه لا يمكن أن يقال أن الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطء شيئا آخر لأنا
بينا أن الحركة يمتنع أن توجد إلا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا أصلا
وثانيهما أن الحركة بنفسها لا يمكن أن تستدعي زمانا ما لأنها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطء في زمان
كان يجب إذا فرض وقوع أخرى في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت لا محالة أسرع أو أبطأ من المفروضة فكانت
مع حد من السرعة والبطء حين فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف والحاصل أن المتحصل الدليل باعتبار الحركتين الطبيعية
والقسرية ثم يدعي أن تينك الحركتين لا تكونان على حد ما من السرعة والبطء إلا بسبب المعاوق فإذا فرضت الحركة
مفردة عن المعاوق كان هذا فرضا للحركة مفردة عن السرعة والبطء ثم يضم إليه أن الحركة بدون أحدهما غير
موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فيلزم أن الحركة مفردة لا تستدعي شيئا من الزمان فزعم أن قول المعترض
أن الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا آخر معناه أن الحركة إذا لم تكن مع المعاوق تستدعي زمانا
وليس كذلك بل معناه أن الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا أي من غير أن يكون المعاوق مدخل في ذلك الاستدعاء
ثم بانضمام المعاوقة إليها في الاستدعاء تستدعي زمانا آخر وهذا المعنى لا يقتضي أن تكون الحركة إلا مع المعاوقة
مستدعية لزمان أكثر منه مع كونه علما في التحقيق وعالما بالتدقيق أنه أبطل قول المعترض بالمعنى الذي فهم عقد ما
اكترها في محل المنع ولم يتنبه أن مبنى الدليل وإبطاله يتهدم بنيانه على ما قرر تقريره مشروحا وكذا المنوع في أن
قوله وكذا القاسر لا يتفاوت فيه أن أراد أن القاسر في الحركات الثلاث المفروضة في الدليل المذكور لا يتفاوت فيه فلو
كان المحدد هو القاسر لزم أن لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطءا في تلك الصور الثلاث فقد لك هو المعترض
فإنه يدعي أن الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرا من الزمان وحدا ما من السرعة والبطء وهو
محفوظ في الصور الثلاث لا يتفاوت ثم لا بد فيه ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وإن أراد أنه
لا يتفاوت في سائر الحركات القسرية أيضا فلو كان هو المحدد لزم أن لا يكون في الحركات القسرية تفاوت أسرعها وأبطأها
فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذا القابل للحركة أعني الجسم المتحرك لا يتفاوت فيه لأن المفروض اتحاده
ثم قوله فلا بد من أمر آخر يعاوق المحرك في تأثيره ولا يمكن أن يدخل في اقتضاء حد ما من الحركة إيجابا فإن ذلك
الأمر الآخر لا يلزم أن يكون معاوقا ... ذلك الأمر الآخر هو الميل ... في شرح الإشارات أن الحركة لا
عن حد ما من السرعة والبطء والمراد من السرعة والبطء هيئتين ... الذات وهي كيفية قابلة للشدة والضعف
ولما تختلفان بالإضافة المعارضة لهما فإنما هو سرعة شيء بالقياس إلى شيء هو بعينه بطء بالقياس إلى آخر ولما

كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف
كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف إليها واحدة وكان يمتنع صدور حركة معينة منها لعدم الأولوية
فاقتضت أولا أمرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم أعني الكبر والصغر أو الكيف أعني التكاثف
والتخلخل أو الوضع أعني تراصف الأجزاء أو انتفاشها أو غير ذلك وذلك الأمر هو الميل وهذا الكلام صريح في أنه
يحدد حال الحركة من السرعة والبطء هو الميل والشيخ قد سلم أن ذلك الأمر الآخر يجب أن يكون معاوقا للمحرك في تأثيره
فلا أقل من أن يقوم ما في المسافة من الأجسام لا يجوز أن يكون أمرا آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلا فإنا
لو أخذنا بأيدينا قطعة من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثم أرسلنا الحديد فإنه يتحرك بالطبع إلى أسفل ويعاوقه
الحركة قوة المقناطيس ويتفاوت في الحركة بحسب تباعده من المقناطيس ولو سلم فلا أقل من غير الخارج لا يمكن أن يعاوق
الحركة الطبيعية قوله لأن ذات الشيء لا يمكن أن يقتضي أمرا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك قلنا مسلم وإنما
كان يلزم لو لم يتعين غير الخارج لكنه متعين كالطبيعة والنفس فأحدهما يقتضي الحركة والآخر يعوقه كالحجر إذا سقط
عن مكانه ... فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء لأن حاصله ...
الحركة لا بد فيها من معاوق يحدد حالها من الأسرعية والأبطئية والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق غير الخارج
فإذا لم يكن هناك معاوق خارجي أصلا وذلك يتحقق في الخلاء انتفى المعاوق بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة
فهذا المنع متوجه إلى المقدمة القائلة الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق غير الخارج سلمنا ذلك لكن ...
المعاوقين كاف في تحديد حال الحركة من الأسرعية والأبطئية فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق
الخارجي أعني على امتناع الخلاء لأن المعاوق الداخل فيه يحدد حال الحركة من الأسرعية والأبطئية لكن هذا المنع ...
منع قوله وكذا القابل للحركة أعني الجسم المتحرك لا يتفاوت فيه لأن المفروض اتحاده ... وكذا لا يصح الاستدلال
بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخل أعني على مبدأ الميل الطبيعي لأن المعاوق الخارجي أعني قوام ما في المسافة كاف
في تحديد حال الحركة والظاهر أن الاستدلال على هذا النمط لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولأجل ذلك
استدلت الحكماء بما بين الحركتين تارة على امتناع الخلاء وتارة على وجود مبدأ الميل الطبيعي في الأجسام التي تقبل
الحركة القسرية ومنهم من زعم أن معناه أن الحركة بماهيتها تقتضي قدرا من الزمان في أن الجواب الصحيح عن اقتضاء
الحركة بنفسها قدرا من الزمان أنه لا يجوز أن يقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا وإلا لما جاز وقوع الحركة في نصف
ذلك الزمان وهو باطل لأن نصف تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك أن نصف الحركة حركة بل الحركة
من حيث هي حركة لا تستدعي إلا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة وأما المعين من الزمان هو الحد المعين من السرعة والبطء
وليس كذلك فإن كلام المعترض إنما هو في الحركة المخصوصة المفروضة في الاستدلال وما قيل من أن هذا الجواب إنما يتم لو ثبت
أن تلك الحركة جزء موجود في الخارج وإمكان انتفائها ولو بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقام وبين أن وقوع
الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا أنه يقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الأمر والعلم بيان ذلك
بناء إمكان وقوعها إلا بحسب الوهم إذ يجوز أن يمتنع وقوع الحركة في ذلك الجزء والامتناع بحسب نفس الأمر لا ينافي الجواز (?)
الزمان الذي يقتضيه ماهية الحركة لا يقبل القسمة بالفعل بل بالوهم فكيف يقع الحركة المختلفة في جزء وحتى

الزمان مدفوع بان العقل يحكم بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى حكما مطابقا للواقع بان كل جزء من اجزاء الزمان الذي فرضنا
انه ينقضي فيه بعض الحركة زمان و[illegible] الجزء من اجزاء الحركة الواقعة فيه وذلك الجزء نصف حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة
في نصف تلك المسافة فيحكم بان هذه الحركة من حيث هي هي صالحة لان يقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان فلا يقتضي
الحركة التي لها [illegible] معينا من الزمان بل يقتضي مطلق الزمان ولما كان الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد
للحركة الاينية لان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه والجهة مقصد المتحرك بالوصول اليها او القرب منها وان
كل واحد منهما مقصد بالاشارة الحسية [illegible] بعد الفراغ من مبحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد
الحاصل في مأخذ الاشارة وليست منقسمة في مأخذ الاشارة لما ذكر انها طرف الامتداد الحاصل فيه فاما ان
لا يكون منقسمة اصلا فتكون نقطة او يكون منقسمة في امتداد واحد فتكون خطا او في امتدادين فتكون سطحا
وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهايته وطرفا وبالنسبة الى الحركة والاشارة يسمى جهة فان قيل الجهة
على ما ذكرت اما النقاط او الخطوط او السطوح وهي قائمة بالجسم فيجوز تحركه فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة
للوصول اليها او القرب منها كما ذكرته سابقا وايضا يلزم ان يكون جهتا الفوق والسفل ابدا متبدلتين اقول
ثم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التي تكون قائمة بالمتحرك بها لحركته واما حركته تقوم بالجسم الآخر وحركة الجسم الآخر
الى الجهات تقوم به فلا مانع منها وانتبدل جهتي الفوق والسفل انما يلزم على تقدير حركة الافلاك المحددة
لها وخروجه من مكانه وذلك غير ممكن والامر بعيد فان جهة اليمين من الانسان مما يتبدل عند تبدله
لانه هو المعين والمحدد لها فان اليمين هو ما يلي اقوى جانبيه فاذا استلقى على قفاه صار ما يلي اقوى جانبيه يلي
[illegible] فصار اليمين بازاء وهي من دونها لا وضع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة اشارة الى الامتداد
على كون الجهة امرا موجودا ذا وضع بانها مقصودة بالحركة والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة
ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت بما مر آنفا من الفرق بين المكان والجهة فلا تعود بمقصود
بالحركة للحصول فيها وان الطلب انما يتعلق بالوصول اليها او القرب منها والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما غير متناه
الجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو
فوق وسفل فان المتوجه الى الشرق مثلا يكون الشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه
الى المغرب تبدلت الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه وشماله وبالعكس واما الفوق والتحت فلا يتبدلان
لان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق
فهما جهتان واقعتان بالطبع لا تتغيران بالفرض والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد
ويمكن ان يفرض في الجسم امتدادات غير متناهية ويكون لكل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس
وسبب الشهرة امران عامي وخاصي اما العامي فهو ان الانسان يحيط به جنبان يعني بهما يدان وظهر وبطن ورأس
وقدم فالجانب الذي هو الاقوى في الغالب يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه وله حركة بالطبع و
هناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا وذلك يكون منهم
على ما ذكرت وعند فقدانها [illegible] على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام

واذا لم يكن لها اجزاء متمايزة على تلك الجهة واما الخاصي فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على
زوايا قوائم ولكل منها طرفان فلكل جسم جهات ست لا ان لا متمايز بعضها عن بعض بل تقع على اعتبار الاجزاء المعتبرة في
الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار وطوله منه حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد
العرضي يسميهما باعتبار عرضه منه باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخنه بالقدام و
الخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوائم فان العامة غافلون عنها
وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا شك ان تعيين بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب اعتبار الجهات واذا
كانت غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد بل في الخارج عنه في نقطة واحدة امتدادات غير متناهية

الفصل الثاني في الاجسام وهي قسمان فلكية وهي الافلاك بما فيها من الكواكب وعنصرية وهي العناصر وما فيها
من المواليد الثلثة اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها تسع الافلاك التي ثبتت
لا افلاك اخر تسعة واحد منها غير مكوكب ولذلك يسمى بالفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالي عن النقوش محيط
بالجميع ولذلك يسمى بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة
على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا ان يكون اقل منها لانهم وجدوا بادئ الرأي جميع الكواكب
متحركة بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بالنظر الدقيق جميع الثوابت متحركة بحركة
واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا آخر وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبعة ذوات حركات غريبة
مختلفة جزئية بعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا آخر فصارت الافلاك تسعة واما ما يجاب الكرة
فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الكلية للكواكب كثيرة ويجوز ايضا ان يكون الافلاك
ثمانية بان يستند الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان يتعلق بها نفس تحركها ما يحاذي الجهة
لما سمعت هذا ان قلت فيجوز ان يكون سبعة بان يكون الثوابت مدبرة على محدب فلك زحل ويتعلق
بمجموع السبعة تحركها بالحركة الاولى والاخرى بالسابعة تحركها بالحركة الاخرى ولكن بشرط ان يعرض تدابير متحركة
بالحركة اليومية دون البطيئة ليتفصل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فاستعرض [illegible] وتشتمل تلك الافلاك
الكلية على افلاك اخر جزئية ينفصل بها الافلاك الكلية على ما دلهم عليه ما شاهدوا من احوال تلك الكواكب من
السرعة والبطؤ والرجعة والاستقامة والاقامة والخسوف والكسوف والتشكلات البدرية والهلالية واختلاف
اوضاعها بالنسبة الى سكان الارض وعبر عنها حافظا كل منها النظام مخصوص غاية الكمال الى مثلها وما يجري من
اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة مأخوذة من الفلاسفة من نفي الفادر المختار وعدم تجويز
الخرق والالتيام على الافلاك وانها لا تشتد حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف
ولا اختلاف حال غيرها بل يكون لذاتها حركة بسيطة الى الجهة التي تتحرك اليها الى غير ذلك من المسائل الطبعية
والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت لكون دلائلها مدخولة اذ لو لم يبن على تلك الاصول نقول ان
القادر المختار يحرك تلك الافلاك على النظام المشاهد او نقول ان الكواكب يحركها في الفلك كالحيتان
في الماء تسرع وتبطئ وترجع وتقف وتستقيم من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت فلك الاعلى

فاذكروا اثبات اللزوم بناء على وجود الادمر ولا يصح الا اذا علم المساواة وليست معلومة اذ لا ضرورة ولا برهان
على امتناع ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب غير ما ذكروا فليس ثبوت او معناه عدم الاطلاع على
سائل هذا الفن وكلا المعان اكثرها مقدمات حدسية بجزم العقل بثبوتها عند مشاهدة الاختلافات المذكورة
على النظام الشاهد والاستعانة بالمقدمات الهندسية التي لا يتطرق اليها شائبة اشتباه مثلا مشاهدة التشكلات
البدرية والهلالية على الوجه المخصوص يوجب الجزم بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة
الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بحيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت القادر المختار ونفي
تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا يمنعان ان يكون الحال على ما ذكر غاية
الامر انها يجوزان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر المختار بعض
وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان يسود
وينور وجه القمر على ما نشاهد من التشكلات البدرية والهلالية وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركة الفلكيات
وسائر احوالها يجوز ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيئا والاخر مظلما ويتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير
وجهاهما المظلمان مواجهين لنا في حالتي الخسوف والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا تامين واما بالبعض وذلك
على قدرهما اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية والهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات
المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكون بسبب حيلولة الارض
والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربية في جميع الصور ولا يمنع الجزم بها وان اي البيت بعد
خروجا عنه لو تغير اثاثه الفضلاء المحققين في العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعله الكل
بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدأ موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية فيقتضي ذلك
الامر الغريب على ما هو مذهب القائلين بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مذكور
في شبه القادحين في الضروريات والحاصل ان المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية
وما جرت به العادة من تصديق المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة ولعل في ذلك امرا ولجبايكن
يمكن اثباته من غير ابتناء عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية يحكم بها العقل يجب الاخذ بها والاخر
والاولى كما يقولون ان تعديل الحامل مما يعدل المثل على نقطة مشتركة وكذا معقول المقوم ولا مستند لهم فيه
الا اولى ان لا يكون في الفلكيات فضل لا يحتاج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق فلك الزهرة وعطارد
لا اخص الترتيب والنظام يقتضي ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم مدة ابطأ حركة من الكواكب وان يكون الشمس
واسطة في النظم والترتيب بمنزلة شمسة القلادة بين ما يبعد عنها الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع
والتثليث والمقابلة وبين ما لا يبعد عنها الا الابعاد المذكورة اعني التسديس وبعضه مقدمات يذكرونها
على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطء اما بناء على اصل الخارج واما
بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكروه يتوقف على تلك
الاصول الفاسدة فلا شك انها لا تكون في ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا انما

اما لو كان مدعوهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على الوجوه الاخر فلا يتجه ولا توضيح كيف
بهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تتحير
بعينه مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها مع بعض في كل وقت اراد وايجب بطابق الحس الى العيان مع مطابقة
تتحير فيها العقول والاذهان ومن تامل في احوال الافلاك على سطوح الرخامات يشهد ان هذا الفن عجاب وانى
صيد بها وستطاب تقادير وخارج المركز والمجموع اربعة وعشرون اقول وفيه نظر اما اولا فلانه صح ان
الافلاك الجزئية للقمر ثلاثة وما لا وجه لها فلكان متوافقا المركز واما ثانيا فلان الافلاك على ما هو المشهور
يرتقي الى خمسة وعشرين لان لكل من المتحيرة مع القمر تدويرا واحدا فالتداوير ستة ولكل من السيارة فلكا خارج
المركز سوى عطارد فان له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة المركز ثمانية وللقمر فلكان آخران متوافقا
المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية ستة عشر ومجموعها مع الافلاك الكلية يرتقي الى خمسة وعشرين على ما
ذكرنا ثم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالمائل فلكا برأسه بل جعلوها مع المائل فلكا واحدا تعلق به تحريكه بحركة
التحويرية كانت تلك الكرة جزء من الفلك كالمتممات غير معدودة في عداد الافلاك وكان عدد الافلاك على
ما ذكروا اربعة وعشرين لان اصحاب هذا الفن قاطبة صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك الممثل
وبنوا الجوزهر الذي يحدث بما هو لمقعر فلك عطارد ومقعره يحدث الفلك الثاني من افلاكه ويسمى الفلك المائل
فتلك الكرة يجب ان تعد في الافلاك ويعتبر فلكا كليا والا لكان المائل ايضا فلكا كليا فيصير عدد الافلاك
عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك الجزئية فيلزم ما ذكرنا وتشتمل على كواكب ستة سيارة
والف ونيف وعشرين اي اثنين وعشرين او خمس وعشرين كوكبا ثوابت رصدوها وعينوا مواضعها والا فالامر
واما غير المرصودة من الثوابت فهو غير محصورة والكل اي الافلاك باسرها بسائط والا لكان اجزاؤها
الطبايع قابلة للانتقال الى احيازها الطبيعية وما ذلك الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان يكون الجهات متحددة
قبل الفلك لا بالفلك وقد تبين في موضعه ان الجهة انما تتحدد بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية
لتلك البسائط متفاوتة بحيث يكون تلك البسائط مجتمعة متماسة بعضها مع بعض حال كونها في احيازها الطبيعية
اقول ولو سلم انها تخرجت حال التاليف عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية مع تحادد
الوضع فيها حال التاليف متساوية البعد عن مركز العالم ويتحقق الميل اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة
حتى يلزم تحدد الجهات قبلها فان قيل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه لا الحركة الاينية
فان النقطة المحولة من اسناد على الاستدارة مثلا متحرك بحركة تخرجها من مكانها لكونه متحركا بحركة مستقيمة
اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته فانه متحرك على الاستدارة واما حركة المحولة
ونظايرها فانما هي مستديرة لغة لا اصطلاحا اقول الفلك انما يحدد جهتي الفوق والسفل دون سائر الجهات
فاذا انتقل جزء الفلك من مكانه الغريب الى مكانه الطبيعي على دائرة مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك الى احدى
جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحددهما قبل الفلك بحيث تلك الحركة مستقيمة توجب تلك التي لكم يلزم ان يكون الجهات
متحددة قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها الطبيعية انما يكون بحركتها الى احدى جهتي

الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة فيه لانا نمنع ان تحدد الجهة قبل الاجزاء انه لزم ان يكون الجهة متحددة قبل الفلك لا بالفلك على ان هذا الدليل قد اعترض عليه بانه انما يثبت بساطة
الفلك المحدد للجهات اعنى الفلك الاعظم دون ساير الافلاك كما هو ظاهر خالية عن الكيفيات الفعلية اى الحرارة
والبرودة والكيفيات الانفعالية اى الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها مبدا الفعل و
الانفعال لكن الفعلية الاوليين اعنى الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعالية الاخريين اعنى الرطوبة واليبوسة اظهر
فلذلك سميت الاوليان بالفعليين والاخريان بالانفعاليين قال الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين
توجبان لمحلهما ميلا اما صاعدا او هابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وايضا يتحدد الجهة قبل الفلك وهذا الدليل لا يتم
على تعدد الجهة بتحدد المحدد ولا يعم الافلاك الباقية والحجة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة ميلا انه الاقتضاء فيها
ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضى توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضى صرفه
عنها وقد يمنع التنافى بين الميلين اذ قد يجتمعان فى جسم واحد ويحصل باجتماعهما حركة مركبة كالدحرجة الكلى وكما
فى الفلك فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا ولكن حركة الاستدارة صادرة عن الجهة بل هى غير مقتضية
للتوجه اليها ويرد على الوجهين انا لا نم ان الحرارة والبرودة توجبان لمحلهما ميلا اما صاعدا او هابطا مطلقا بل فى
العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قيل الحرارة علة الخفة كما ان البرودة
علة الثقل فيمتنع تخلف المعلول عنها فى الافلاك لترتب المعلول على علتها قلنا قد تخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم
القابل كالحركة فانها توجب الحرارة فى العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة
عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما وان كانتا مقتضيتين لهما قال
الامام المعتمد فى اثبات ان الفلك ليس بحار انه لو كانت الافلاك حارة لكانت فى غاية الحرارة لوجود الفاعل الكلى
هو طبيعة الفلك والقابل الذى هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة والتالى باطل والا لكان الاقرب من الفلك
اسخن كرؤوس الجبال الشامخة ولم يظهر من الشمس اثر التسخين فى عالمنا هذا اذ يستحيل ان تحجب الشمس دون التموات
التى فى غاية الحرارة مع انها اعنى السموات اضعاف اضعافها ادعى فيها القطرة فى بحر محيط والجواب ان الافلاك مختلفة
بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك الاقرب الا ضعيفا من الحرارة فلا يؤثر حرارته فى عالمنا هذا ولو سلمنا قوة حرارتها
فلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة له والشمس لا تسخن بنفسها بل اشعتها هى المسخنة
سيما اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست شعاعها من اشياء صقيلة تجد احرقت الاشياء
المنعكسة اليها كالمرايا المحرقة وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة تقتضى تسخينها وايضا كرة النار ثابتة عندهم و
محيطة بسائر العناصر فيتوجه هذا الدليل لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد يجاب عنه بان الطبقة الزمهريرية تقاومها
ولا يتصور مقاومتها للافلاك المحيطة جدا ولا قوة لها بالقياس اليها كما يتضح فى مباحث الابعاد والاجرام من علم
الهيئة ولا ثقيلة ولا خفيفة لما مر ولا رطبة ولا يابسة لان الرطوبة كيفية تقتضى سهولة قبول الاشكال وتركه واليبوسة كيفية تقتضى
عسرهما ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة لاجزاء القابل فوجود الرطوبة
واليبوسة فى جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك والجواب انكم قد عرفتم النوع ...

ولوازمها اى خالية عن لوازم تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف والالوان فيها الحركة المستقيمة
والجواب يمنع بطلان التالى لكونها شفافة لانها لا تحجب عن الابصار ما وراءها من الكواكب هذا انما يثبت بظهر الفلك ...
واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء محيطة على كرة الماء ولا تحيط النار وكرة الماء والارض الثابتة
ان تلك العناصر الاربعة وان كان مقتضى طبايعها الكروية لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى طبايعها اما الارض
فلان فيها ما ظاهر واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة اليه تخرجه عن الكروية ولا تخرج النار عنها لانها قوية على احالة
ما يصل اليها بالتسخين واستدلوا على حصرها من تزاوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية وجعلوا العناصر الاربع من
حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا ما يشتمل على واحدة منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة والثلاث المشتملين
الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع فى كل بسيط عنصرى
بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة
هو الارض وكلامهم فى هذا المقام مبنى على الظاهر الذى هو اعتبار احوال الاجسام التى لنا بالوجدان والتجربة والتفتيش
عنها بالاستقراء لا على البرهانيات اليقينية وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه ههنا قال الامام
الرازى من عادة الحصر للبسائط العنصرية بتقسيم عقلى تقدم حاولها لا يمكن الوثوق به وزعم الناس لما تحققوا التركيب
والتحليل وجدوا تركيب الكائنات بتدبير من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا لغير هذه الاربعة منكرة
من تركيب اجسام اخرى ولا منحلة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هى هذه الاربعة لكان لمراد عليهم انه
يجوز ان يكون هناك عنصر خال عن الكيفيات الاربع او مشتمل على واحدة منها فقط وما يقرب من ذلك
الكيفيات التى يستدلون باثر وجودها على عدد العناصر ما هى فى نهاية الشدة لا يكون لها حار الا النار
لعنفى الغاية وان اردتم ما هو اعم من الشديد وغيره ولا شك انا لم نتوسط بين نهاية الحرارة والبرودة منها كالعدد
نهاية لها فان اثبتم لكل حد عنصرا يقتضيه بطبعه زادت العناصر على الاربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح لان
ظاهر ان الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا لبعض الحدود عنصرا دون بعض اما اذا اثبت الجميع الحدود عنصرا
فلا يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على الاربعة لا يتوقع ان يكون لكل طبيعة عنصر واحد مادة تحتها غير متناهية
بان البسيط يجب ان يكون لكل طبيعة فى مادته مقتضاة لها غير مختلفة لانا نقول لم صرحوا بان الفعل والانفعال
معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل واحد منها ينقلب الى الملاصق والى الغير
بوسط او وسائط اى كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس والهواء ماء
وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهى ستة صور ولا يزيد عليها الانقلاب الى الملاصق لها او وقد ينقلب الى غير ما يجاورها
اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء وبالعكس والهواء ارضا وبالعكس وهى اربع صور ولا يزيد عليها الانقلاب
الى غير الملاصق بوسط واحد واما بوسائط كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهما صورتان فلا يزيد الجميع على اثنى عشر حاصلة
من ضرب كل من الاربعة فى الثلاثة الباقية والذى يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان اما انقلاب النار
فان النار المنفصلة عن الشعل الكبيرة لو بقيت لاحرقت ما يقابلها من بعض الجوانب فاذا انقلبت هواء واما انقلاب
الهواء نارا فما تصعد الحاج المنفخ على الكير وسد الطرق التى يدخل فيها الهواء الجديد مرة فجاز ان يحصل الهواء نارا

سخونة قوية تفعل فعل النار من الاحراق كما ان الشمس مع بعدها غاية البعد تسخن بسخونة تحرق احيانا بلا نار وخفاء ذلك ربما
يجزم به العقل بالمشاهدة اذ قد يحدث هناك نار يلين بها الحديد واما انقلاب الهواء ماء فلان الطاس المكبوب على الجمد
يركبه قطرات الماء كلما تمسح حدثت مرة بعد اخرى وتلك القطرات لا تخلو من اقسام ثلثة اما ان تكون من داخل الكأس
فهو باطل لسيلان الترشح ولعدم كونه لانه لم يتصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه الطف وامكن
للنفوذ وذلك لمسام الضيقة واما ان تكون من بخار انجذب الى الطاس وذلك اما بان ينقلب الهواء اللطيف بالطاس اليها
فذلك هو المطلوب واما بان يكون هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء اللطيف بالطاس وتنزل منه الى الطاس كما ذهب
ابو البركات فانه ذهب الى ان الهواء اللطيف بالطاس اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وحدة حرارة الهواء لها لم تتمكن
من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء الهواء الذي يليه ذلت الحرارة من الاجزاء المائية الصغيرة فتكثفت
وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء وهذا باطل لان الهواء اللطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية
لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء تحللها وتصعدها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم انعدامه ثم لا بد اما
نفادها او تناقصها اذا ما تراخى زمان تجددها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من
الاناء او على بعد منه فان كانت على قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم نفادها مرة واحدة او ينزل شيئا فشيئا
على التعاقب فيلزم نفادها وانقطاعها اذا تواتر نزولها بعد التنحية مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحاله الاولى
او على التناقص فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة واعترض على ذلك بانه يجوز
ان يكون تلك الاجزاء معدة من بخارات الارض فانها متجددة دائما فيها وعند الاناء دائما فلا يلزم شيء من تلك الامور
الثلاثة وثانيا بانه يجوز ان تتحرك الاجزاء الابعد الى مكان الاقرب في زمان حركتها الى الاناء مثلا اذا تحرك الى الاناء ما كان
على بعد ربع ذراع منه تحرك الذي على بعد نصف ذراع منه الى مكان ما كان على بعد الربع وهكذا فلا يلزم انتقاص وكذا
يقتضي لا يلزم تراخي ازمنة النزول وثالثا بالنقض بوجهين الاول انه لو كانت برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء
المحيط به ماء لزم ان يصير الهواء المحيط بقلل الماء ابدا ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الجمد
الى ان يجري الماء والمشاهدة تكذبه والثاني انه لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب
ان يتركب القطرات في جميع سطح الاناء لان جهة غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات
بعضها ببعض ولم يكن بل الراكب على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحبات متفرقة واجيب عن الاول بان جرم
الاناء لصلابته يحفظ كيفيته بالكيفيات الغريبة وعند تكيفه يشتد تكيفه بها ويحفظها ايضا ولذلك ربما توجد
الاواني الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة اسخن من تلك المائعات فالاناء المذكور لشدة تبرده يفسد الهواء
المحيط به واما الماء فلضعف برودته وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة بمخالطة الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا يفسد
الهواء ما دام في سطح الاناء ماء فاما اذا تحين عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساده وعن الثاني بانه لا يلزم من ملاقاة
جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق به الماء انحلال كل جزء منه ما لاصقه لجواز ان يكون للبرد المحيل شرط لا يوجد
في كل جزء وان لم يعلم وكيف فقد يكون حصول قلل الجبال فيضرب البصر ثم يفنى البتة من موضع كثير
ولا ينعقد من بخار متصاعد فيرى ذلك السحاب يحيط ثلجا ثم يصحو ثم يعود والشيخ قد حكى انه شاهد في الجبال

طبرستان

طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهدنا مثل ذلك في المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك بان تبرد الاناء
بالهواء البعيد اعظم من تبرد الاواني الجمدية ايام في صميم الشتاء في المواضع التي تبقى الثلج فيها شهورا فيلزم
انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فعند نزول الثلج يصير الهواء ارطب مما كان قبله ويوم الصحو
ابعد من يوم المطر في الجبال التي ينزل الثلج والمطر لانه يتغير الفصل والهواء واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط
او وجود مانع لم نعلمهما بالتفصيل على ما مر آنفا في جواب النقض الثاني واما انقلاب الماء هواء فعند تحلل الاجزاء
بحيث يتلطف بالكلية كما يشاهد عند غليان القدر واما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التي تركن
بحيث تصير حجارة صلبة واما انقلاب الارض ماء فعند ما تحلل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرفه اصحاب
الحيل قوله لما تبين امكان الانقلابات بغير الوسط علم امكان الانقلابات بوسط او وسائط فالحرارة لان
النار التي عندنا مع مخالطتها بما يتكيف بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى
فيه انه يجوز ان يكون النار التي عند الفلك مخالفة بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يكون
الحرارة المحسوسة في هذه النار ناشئة من خصوصية التركيب لا من الجزء الناري الذي هو جزء من الاسطقسات
لانها مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها واعترض عليه بانه يجوز ان يكون افناء الرطوبات لان النار اذا ترتبت في
جسم مركب تفعل اجزاؤه اللطيفة فيبقى اجزاؤه الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام
الرطبة كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة كالحطب اليابس مثلا لان الاستحالة الى العنصر
الموافق في الكيفية اسهل منها الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بعكسه بشهادة التجربة واعترض عليه بانه يجوز
ان يكون عسر استحالة الرطب اليها بسبب برد المائية التي في الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا اذا كان الرطب ذا كما
نهواء يستحيل اليها سريعا وايضا الرطب اذا كان فيه برودة تقتضي عسر استحالته اليها ففي اليابس برودة تقتضي
هي عن عسر استحالته اليها فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب والتجربة تشهد بخلاف
ذلك وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل واعترض عليه بان النار التي عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة
الهواء فالدليل على ان النار التي عند الفلك كذلك لا يعرف ما الفرق بين احديهما تجويز كون الحرارة في النار
التي لنا لاجل المخالطة بالهواء الذي هو حار وثانيتهما تجويز كون الرطوبة المحسوسة فيها لاجل المخالطة مع الهواء
الذي هو رطب حيث قال لاجل مخالطة الاختصاص دون الثانية لانا نقول لو كانت في الكيفية في مخالطتها بكم
كل من الكيفيتين ويحصل المركب كيفية بينهما في الشدة والضعف فاذا كانت الحرارة في النار التي عند الفلك لو
لم يكن حرارتها اضعف من حرارة الهواء الصرف لكن الامر بعكس ذلك واما الرطوبة الحاصلة في النار بسبب مخالطة
الهواء فلا شك انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف فيجوز ان يكون لاجل المخالطة وقد استدل الشيخ في الاشارات
على يبوسة النار بانها اذا خمدت وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية تتعقد منها السحاب الصاعق
واعترض عليه بانه قد يقال ان الصاعقة تتولد من الادخنة والاجزاء المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب بعد
الطهر قوله وايده باحكام من ان الصواعق تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجارة فدل على ان مادتها الاجزاء
والادخنة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها ثم قد لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه

ذلك الشيخ في الشفاء فسره بما لا لون له ولا ضوء له كالهواء فان الزجاج الملون شفاف اذ لا يمنع من نفوذ الشعاع
والشعاع كيفية تقتضي ظهور كل جسم كثيف او وقوعه والاول هو شعاع النير والثاني شعاع البصر على ان النار
الصرفة التي هي كرة مماسة لمقعر فلك القمر شفافة لانها لا تستر ما وراءها من الكواكب واما النار المضيئة التي
فقد نص الشيخ في الشفاء على انها ليست بشفافة لانها تحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا لمنعها نفوذ الشعاع
البصري فيها ولانه يقع منها ظل كما في اظلال المصباح عن مصباح آخر وذلك لا لمنعها نفوذ الشعاع المصباحي
فقد عرفت ان ما يمنع نفوذ الشعاع فيه ليس بشفاف فان تحقق ان في اصول الشعل ما ضرب في القوة تمكنها
من احالة ما يجاورها الطبائع التي ابيضت تكون شفافة لا يقع لها ظل ولا يكون لها ضوء ويمنع من رؤية ما وراءها
قال الشيخ في الاشارات ان اصول الشعل حيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر
متحركة بالتبعية لحركة الفلك بعلامة حركة ذوات الاذناب فانه قد ظهر في سنة سبع وثلثين وثمانمائة
في اوايل الميزان ذات ذنب بقرب الاكليل الشمالي كانت تطلع وتغرب معه لا تفارقه ثم بعد مدة ظهر ان لها حركة
خاصة بطيئة فيما بين المشرق والشمال وكانت تصغر ويضعف ضوءها بالتدريج حتى انمحقت بعد ثمانية اشهر
تقريبا وقد بعدت عن الاكليل في الجهة المذكورة قدر ... فيما شاهدنا دلالة ظاهرة على ان كرة الاثير تتحرك
بالحركة اليومية هذا ما قيل من انه لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الاذناب على موازاة المعدل لكنها ليست كذلك بل
تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه اقول ليس بشيء لانها على ما شاهدنا انما تتحرك بحركتها الخاصة
وجميع الكواكب كذلك تتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات خاصة تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب
منه والاستدلال بان السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك ذلك بحركة فلك القمر تحرك المتمكن فيه ايضا
كحركة جالس السفينة بحركة مكانه باطل اذ لا يلزم ان يتحرك سائر العناصر ايضا والتشبيه بجالس السفينة وهم
لان ذلك في الحركة المستقيمة وكلامنا في المستديرة لها طبقة واحدة اذ ما يجاورها منها مع الهواء عدوها الحقيقي
الهواء وهي قويته على ... المركب ... قيل قد ينقض صورة بعض المركبات ان لا ينفعل بتاثير النار كما يرى في الحجر
الآخر ... ما ذكره كليا والهواء حار لان الماء بالتسخين يصير هواء والهواء ... ولا بد ان ...
برودته لانه ممتزج باجزاء اختلطت به من الماء رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وله اربع
الاولى ما يمتزج منه بالنار وهي التي يتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل ويتكون بها الكواكب ذوات الاذناب
والنيازك وما يشابهها من الاعمدة ونحوها الثانية الهواء الغالب وهي التي يحدث فيها الشهب الثالثة الهواء البارد
المجاور للاجزاء المائية ولا يصل اليها اثر شعاع الشمس المنعكس عن وجه الارض وهي الطبقة الزمهريرية وهي منشأ
السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليه اثر الشعاع المنعكس
فلا يبقى على صرافة برودته التي اكتسبها من مخالطة الاجزاء والماء بارد رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ
الشعاع فيه وما يرى ... شفافا ... كالزجاج المحيط ... الارض
تقريبا طبقة واحدة والارض باردة لانها لو خليت وطباعها ولم يسخن بسبب خارجي لظهر منها برد محسوس فيه
نظر لانه لا دليل على ... والجزء ... الماء ... الارض ... زمان من الازمنة عما يبردها وفرض الخلو

وما قيل

وما قيل من انها كثيفة وما ذاك الا لبرودتها ... برد من الماء لانها اكثف منه ولان الاحساس ببرودة الماء
وذلك لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء كما ان ... من ... الحاسة ... مع ان الاحساس بحرارة ...
اشد واقوى ... على النار ... ذكرنا على ... احترقت مدة ...
كما انها بيبوستها ثابتة بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط العالم اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم
فلانخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس واما انها ساكنة فلانها لو تحركت فاما ان تتحرك من الوسط او الى الوسط
او على الوسط فان كان الاول والثاني لزم عدم انخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس والثاني باطل وان كان الثالث
لزم ان تتحرك بالاستدارة ... مبدأ ميل مستقيم وقد ثبت امتناعه ... لزم ان ... حركة الرمي ...
من حركة ... بسبب تلك القوة ... اذا رمي ... وذلك اذا كان حركة الرمي ... من حركتها
... اذا ... لزم ان ... حركة الرمي ... في الجهة ... سريعة ... حركتها
من حركتها لزم ان ... حركة الرمي الى خلاف جهة ... متساويان في القوة ...
متساويين احدهما الى جهة حركتها والآخر الى خلافها لزم ان ... حركة ... كليهما الى جهة واحدة مختلفتين
بالسرعة والبطء ... فان قيل ما ذكرتم ... الهواء في حركتها كما ... الاثير
قلنا ... ان لا يقع ... المختلفان في الصغر والكبر ... في الهواء من ... على الارض ... من خطوط
... الحط لان ... الهواء الكبير يكون ... من ... الصغير ... بطلان ما ذهب اليه قوم من
الاوايل من ان الارض متحركة بحركة ... من المغرب الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم ... الكواكب حركات
... الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب واستحالوا ... كون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين ولم ... ان ذلك
اذا كانت احديهما بالعرض ولم ... اسناد الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها ... الحركة السريعة اليومية
وزعموا انها متحركة بهذه الحركة وبسببها نرى الكواكب طالعة وغاربة كما ان ... السفينة ... متحركة والشط ساكن ...
تخيل حركة الشط الى الجانب المضاد للجانب الذي ... السفينة ... الوجه الاول ... امتناع الحركة
على ما فيه من ميل مستقيم ... الهواء ... مع جميع ما فيه ... وغيره صغيرا كان
او كبيرا ... لا يلزم ... الفاسد ... شفافة ... الحكم ... الارض يوجب ... لا يقع خسوف ...
بنفوذ شعاع الشمس في الارض ... نورها عن القمر ... من قبيل ...
ضوء ... الاسطرلاب ... من ... الحكماء ...
صاحب ... عليه ... شفيفا ...
... شفافا ... لها ثلث طبقات الاولى الارض ... فيها ...
من النبات والحيوانات الثانية الطبقة الطينية الثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز واما المركبات فهذه الاربع
اسطقساتها هذه الاربعة من حيث تتركب منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها تنحل اليها المركبات تسمى عناصر
ومن حيث انها يحصل بتضادها عالم الكون والفساد تسمى اركانا ومن حيث انها ينقلب كل منها الى الآخر تسمى ...
والفساد والدليل على كون هذه الاربعة اسطقسات المركبات انها اذا حللت بالقرع والانبيق يظهر منها هذه الاجزاء

الأرضية ومائية وهوائية مجاورة وأما النارية فلا لأن منها اللطخ والنضج وقيل النار غير موجودة في المركبات لأنها
لا تخلو من الاثر إلا القسر ولا قسر هناك ولا يكون عن غيرها إلا أن استعداد الجزء المخلوط بغيره للقبول النارية أضعف
من استعداده لقبول غيرها إلا أن استعداده لقبول صورة ما اختلط به أقوى بسبب كثرة تركيبه المخلوط به
وأيضا النار إذا اختلطت بما يغمرها من الأجزاء الأرضية والمائية فإنها تنطفئ فلا تبقى نارا والجواب عن الأول أن
كاستحالة الشمس وغيرها إذا صارت غالبة على سائر الأجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية أقوى وأيضا سنقول وجود
النار محسوس وعن الثاني أن حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض بمعنى أن
المركبات حادثة لأنها إنما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المفضي لاستحالتها في كيفياتها المتضادة وذلك
لا يتم إلا بالحركة فيكون وجودها مسبوقا بالحركة فتكون مسبوقة بالزمان فتكون حادثة وما ذكره يدل على أنها
بعينها حدثت المركبات بأشخاصها وأما أنواعها المحفوظة بتعاقب الأشخاص فيجوز أن تكون قديمة قال الحكماء
الأنواع المتوالدة يجب أن تكون قديمة وأما المتولدة فمحتملة للأمرين ثم تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج
التقسيم العقلي عن ستة احتمالات لأن في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها إما فاعل أو منفعل ولا يجوز
أن يكون المادة هي الفاعلة لأن شأنها القبول والانفعال لا الفعل والتأثير ولا أن تكون الصورة هي المنفعلة
لأن شأنها الفعل والتأثير لا القبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات إلا أربعة وهي ما يكون المنفعل فيها إما المادة
أو الكيفية والفاعل منها إما الصورة أو الكيفية لكن الصورة ليست بفاعلة لأن الماء الحار إذا امتزج بالماء
البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة فتعين أن يكون
الفاعل هو الكيفية ولا يجوز أن يكون المنفعل أيضا الكيفية لأن انفعال الكيفيتين المتضادتين أعني انكسارهما إما
معا أو على التعاقب فإن حصل الانكسار معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم أن يكون الكيفيتان الكاسرتان
موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو محال وإن كان انكسار أحدهما متقدما على انكسار الأخرى لزم
أن يكون المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو أيضا محال فتفعل الكيفية في المادة فتكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية
متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل أن الحاصل في كل جزء من أجزاء المركب
مماثل للحاصل في الجزء الآخر في تمام الحقيقة النوعية من غير تفاوت إلا في المحل حتى أن الجزء الناري كالجزء المائي في
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والأرضي ومعنى توسطها أن يكون قريبا من كل من الكيفيتين
المتضادتين مما يقابلها بمعنى أن يستحضر بالقياس إلى البارد ويستبرد بالقياس إلى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة
واعترض عليه أما أولا فلأنه يجوز أن يكون الفاعل هو الصورة قوله الماء الحار إذا امتزج بالماء البارد وانكسرت
برودته وليس هناك صورة مسخنة قلنا ثم فإن صورة الماء هناك تفعل بطبعها مثلها أعني التسخين والتبريد
فتوسط كيفية بين مقتضى طبيعتها أعني البرودة الذاتية والحرارة العرضية فإن صورة كل عنصر تفعل في مادتها بالذات
وتغيرها بواسطة الكيفية سواء كانت تلك الكيفية ذاتية أو عرضية وأما ثانيا فلأن انفعال المادة فيها ليس
إلا استحالتها في كيفيتها وإذا كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالضرورة فكان الاشكال
الوارد على انفعال الكيفية باقيا بحاله وقد يورد هذا بعبارة أخرى وهي أن انفعال أحدهما عن كيفية الآخر ليس
الا انكسار الكيفية من جهة الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون إلا بعد انعدام الكيفية الصرفة للمادة المنفعلة فنقول
فعل كل كيفية في مادة الكيفية الأخرى إما حال فعل الكيفية الأخرى في مادة الأولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا
حال من كونه معدوما وإما قبل فعل الأخرى فيلزم أن يكون الكيفية الأخرى بعد فعلها مؤثرة في مادة الأخرى
وذهب بعضهم إلى أن المخلص منهما أن يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة حالة واحدة من جهتين غالبة
من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا الوجه لأن الصورة إنما تفعل
ولا تنفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة لزم الدور وأيضا انكسار
الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من تحليل العبارة عبارة عن انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية في المادة
منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين وذهب آخرون إلى أن الحق أن لا يقع لا فعل ولا انفعال
بين العناصر المجتمعة لاجتماعها على صرافة كيفياتها متضررة متماسة معدة لزوال تلك الكيفيات الصرفة
ووجود كيفية أخرى متوسطة بينها فائضة من المبدأ على تلك العناصر أو يقال أن الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة
في كيفيتها والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والعلة يجوز انعدامها مع بقاء المعلول ومعلولها
الموقوف على إعداد ذلك الأعداد يجوز انعدام الكيفيات المعدة للمواد عند تأثير الصورة في تلك المواد فلا يلزم
أن يكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا أو كون المعدوم مؤثرا ورد الأول بأن تلك الأجزاء الصغيرة التي طعنت
كيفياتها الصرفة بلا فعل وانفعال تكون متفاوتة في الاستعداد فكيف تقبل كيفية متوسطة متشابهة في الكل ورد
بأن إعداد كل كيفية للمادة الأخرى لا يتصور إلا باعتبار انها في كيفيتها فتحصل الكيفية قريبة من الكيفية المعدة فينتقل
الكلام إلى الإعداد فيعود ذلك الأقسام والإلزام وذهب بعض المحققين إلى أن الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل
المنكسر سورة الكيفية لا نفسها فإن الحرارة مثلا تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فإن انكسار
سورة البرودة لا يتوقف على أن يكون ذلك بسورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فإن الماء الفاتر إذا امتزج
بالماء الشديد البرودة يكسر سورة برودته وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم أن يكون ذلك بسورة البرودة
بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرودة إذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فإنه يكسر سورة حرارتها
كان كذلك فلا مانع من أن تتفاعل الكيفيات كما هو مذهب الأطباء ويندفع عنهم ما ذكره من لزوم محال وتحقيقه
من شقي الترديد بقي من الأول هو أن يكون الانكسار أن معا فلا امتناع في بقاء الكاسر حال حصول الانكسار
الكاسر سورة الحرارة إنما كان نفس البرودة وبالعكس فإن الكاسر باق حال الانكسار ولم يلزم من هذا الكيفية
في المنزج بعد حصول المزاج وأما عن الشق الثاني فلأنه لا يمكن أن يتفق تحصيل المنكسر كاسرا لأن المنفعلة الكيفية
المنكسرة السورة قد تكسر سورة ضدها على ما يجاء من الأمثلة أولا ولا يخفى على المتأمل العارف بحقيقة الانكسار
سورة الكيفية الشديدة فإن معناه تحصيل ذلك الشيء من كيفيته أقوى إلى كيفية أضعف منه فإذا لم يكن بعدم عنه
الكيفية القوية وحدثت الكيفية الضعيفة التي لا تزم غير مندفع فإن الانكسارين إن كانا معا لزم أن يكون الكيفيتان
الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسار ووجود المؤثر حال وجود الأثر بعد ويتم أيضا في تلك الحال ضعيفا
الانكسار وإن كان أحد الانكسارين متقدما على الآخر لزم أن تكون الكيفية المعدمة بالانكسار موجودة بعد انعدامها

تصير كاسرة من غير ان يتصف بوجودها بعد اشتدادها فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما على
سورة حرارة النار لزم ان ينعدم تلك البرودة الشديدة من الماء ويحدث برودة اخرى اضعف منها ثم انكسار سورة حرارة النار
بعد ذلك لا يتصور الا بان يعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت من الماء بالانكسار فتكسر سورة تلك الحرارة ولا
يجوز ان يتصف بوجودها ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك والا لما انعدمت مع وجودها الا
الحرارة الكاسرة تمنعها من مقتضاها لانا نقول يلزم الدور لان البرودة الزائلة لا تعود الا بعد زوال الحرارة
ولا يزول الحرارة المانعة الا بعد عود البرودة الشديدة الزائلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة
هو البرودة الشديدة الزائلة اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل ان تكسر
حرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صور البسائط اشارة الى بطلان مذهب
جمع في زمان قريب من زمان الشيخ قال في كتاب الشفاء لكن قوما ممن احتجوا في قريب زماننا هذا مذهبا غريبا
قالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض ادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها
صورته الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل الصورة امرا متوسطا
بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بان المزاج ح بل هو كون وفساد
لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بان قد يلتزم هذا القائل ان الموجود حينئذ
بين المتخالفات المستفيدة لصور المركبات كون وفساد لصور الممتزجات وان لم يعبر عنه باستحالة في الكيفيات وتوسط
بينهما مع بقاء صور الممتزجات على ما ذكرتموه فلا يدل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول
بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فالاجزاء
النارية المخالطة للمركبات لا يبطل الاثير بل يكون هناك وكان من المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس
واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد
شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن ساير الطبايع النوعية كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل
وغير ذلك وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فينفعل ويظهر
بعد ما كان مغلوبا غايبا لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا بعد ما كان
غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه
انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له وهذان المذهبان مشتركان في ان الماء مثلا لم
حار لكن بمخالطة النار ومفترقان في ان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والاخر يرى انها وردت
عليه من خارج وانما دعاهم الى ذلك الحكم امتناع كون شيء من لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا اخر والشيخ لما
فرغ عن تعريف المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما واحتج
على فساد المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا ويبقى في تلال جمرها وباطنها لا يمكن
ان تكون موجودة بالفعل فيها بالجملة على سبيل الكمون عن حجم فرايا هاتها بل لو لم تكن في الغضا الا النارية الباقية
بعد التجمر لامتنع بوجودها بالفعل فيه وجود الاجزاء الرطبة والنقي ولا يدرك بالحس والنظر فكيف يمكن

ان يتصف بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع صغر الباقية وكذا النارية الظاهرة
في الزجاج الذائب لو كانت قبل ذلك في الزجاج موجودة لكانت مبصرة كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا
يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه واعترض الامام عليه بان حرارة الحارة كما تفرقه انما يكون لكثرة
الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند التسخين ولم لا يجوز ان يكون حجمها مثله قبل الحجم
اجزاء نارية لكنها تختفي بعد الحجم عند انفصال الهباءة الخارجية لا بالكيفية وهذا بخلاف ما قاله الاطباء والجواب عنه
ان الاجزاء النارية التي [illegible] لكونها مكسرة الكيفية المزاج [illegible]
والازم ما مر وعلى بطلان المذهب الثاني بجملة امور من المشاهدات الاول ان التسخين يحدث عن الحركة العنيفة
فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من غير حصول نارية غريبة يمكن نفوذها في المتسخن كالمحكوك وهو الشيء
اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كالخشبتين متماستين بالسبب في الحكاك منهما يحمى بل يحترق
فيه وهو يغلب عليه الارضية كالمخلخل وهو الذي يخلخل قوارير الفتر دقيقا لا كبر الكبير بالجاح التراب عليه
ومنع الهواء الخارج من الدخول فيه فانه يتسخن لا محالة لان الحركة الشديدة المقتضية لذلك [illegible] يقتضي السخونة
ايضا وكالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا الثاني ان المائعين
المتشابهين اذا تسخنا في اناءين احدهما مستحصف اي مستحكم الجوهر كالنحاس مثلا والثاني متخلخل
والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار ودخولها في المايع لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل
لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث ان الاناء المصموم يجب على تقدير هذا المذهب
ان يمتنع تسخين ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء فيه الا بعد خروج شيء منه اذ التداخل محال وليس كذلك
الرابع القمقمة الصياحة اذا ملئت ماء وسد راسها محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة الكريات
نارا وتضج صيحة عظيمة هائلة بتفرقها لحدوث السخونة والنارية فيها مع امتناع دخول النار فيها
وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا وهذان الاستدلالان يرجعان الى واحد الخامس ان الجمد يبرد ما تحته
بوقوع الاجزاء الباردة لا يتصعد بل يبرد بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو للاستحالة ثم تختلف الامزجة في الاعتدال
بحسب قربها وبعدها من الاعتدال لما ان العناصر المتعددة اذا تصغرت وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها
على كيفية وحدانية صارت وحدانية من هذه الجهة مناسبة للمبدا الذي هو الواحد في الذات فاستعدت لاستعداد
ومناسبتها ان يفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها ويقسرها على الاجتماع مدة ولولاه لتلاشت سريعا الى الافتراق
يقتضي طباعها ثم ان تصغر العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبحسب ذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد
مقيسة الى الاعتدال فيتفاوت حالها في الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة فيتفاوت الفيوض الفائضة عليها
كمالا ونقصانا فلما كان المركب المعدني بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة الاثر
بعيدة المناسبة ولما كان النبات اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل واكثر اثارا
والوحدة من النبات فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبدا الفياض مع عدم تناهيها بحسب التشخص
الامزجة غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج والكائن

لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع بمعنى ان لكل نوع مزاجا
يناسب آثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوز الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان
مثلا على امزجة متساوية في الحرارة وساير الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب
اسنانه المختلفة بل لكل نوع من المركبات مزاج مخصوص بين طرفي افراط وتفريط اذا تجاوزهما هلك لكن ذلك المزاج
الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يحصى من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين امتداد يسمى عرض المزاج
النوعي فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا تجاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن
مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل
نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا تجاوزه لم يكن مزاجه بل ربما يكون مزاج نوع آخر كالثعلب مثلا فاذا
حصل ذلك المزاج للانسان هلك ايضا وكذا الحال في ساير الكيفيات وهي اي الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات
المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خارج عن الاعتدال
في كيفية مفردة وهو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او
البرودة فقط واما خارج عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادين بل اما في الحرارة واليبوسة او في
الحرارة والرطوبة او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخرى الخارج عن الاعتدال
ثمانية والمعتدل واحد فيكون المجموع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل الى احيازها
الطبيعية متفاوتة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض الامور المتساوية بعضا آخر منها
وطبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال
فانه يستدعي مدة لا تتحرك من كيفية الى اخرى فلا يحصل بينها مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وعدم [illegible]
انقطاعها واجيب بانه ربما يقع اجتماع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون المائلة الى العلو كالنار والهواء
في جهة السفل والمائلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فيتمانع الاجزاء ويتقاوم لتساوي قواها في الميل
ويبقى مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها ثم يبقى وجود ذلك المعتدل واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع
يكون المنفصل كاصل الاجتماع الذي لا بد له من مقتضي سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر
وتعليله لما بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعي فمكانه الطبيعي لا يجوز
ان يكون مكان احد البسائط للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا آخر غيره والا لزم الخلاء قبل حدوث المركب
واجيب بانه يجوز ان يحصل الصورة النوعية المقتضية حصوله في مكان بعض البسائط والبقية لزوم الخلاء قبل حدوث المركب
ثم الجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب آخر ومطلق المركب عندهم قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا
كان او مكانا قريبا لبعض البسائط قد شغله ما تخلخل قبل [illegible] ببطلان الخلاء وانه يختار ان مكانه الطبيعي
حيث اتفق وجوده [illegible] تحقيق ذلك اقول ويرد على الوجهين معا انهما يدلان على امتناع وجود مركب يتساوى
فيه البسائط لا على امتناع وجود مركب يتساوى مقادير كيفياته الاول اعني الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة
والمراد بالمعتدل ههنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال

في الاقسا

في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون كيفياته الاول متساوية ويكون
ميول بسائطه متفاوتة بحسب تفاوتها في الكم او الوضع او غير ذلك كما ثبت ابعادها من اماكنها الطبيعية على
ما نقلناه من كلام الشيخ وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كيفيات العناصر وكيفياتها القسط اللائق بنوع المركب
[illegible] ويكون انسب [illegible] فالانسان الا من الحرارة والاقدام وبيان الارنب الجبن [illegible] فيطلق بالاول [illegible]
وبالثاني في غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له الفرضي والطبي
والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدالة في القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام
لانه اما ان يكون خارجا عن الاعتدال في كيفية واحدة من الاربع فيكون اما احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس واما في كيفيتين
غير متضادتين فيكون احر وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس فقوله وهي تسعة ان حمل على الاول
لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج الى الاقسام تقسيما بحسب ما يوجبه العقل بادي الرأي
من غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ في القانون والمزاج اما ما توجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مقيد [illegible]
فهو على وجهين [illegible] ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة وذكر
الكاتبي في شرح الملخص ان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثاني في كيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة
جميعا على القدر اللائق بالممتزج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادين غالبين
ومغلوبين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللائق
لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او بكيفيتين او بثلث كيفيات او بالكيفيات الاربع جميعا
والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب الاربعة اعني الكيفيات في الاثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اثنى عشر
قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او
اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة تضرب في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة
الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس [illegible] اربعة وعشرون قسما لان الخروج اما للحرارة مع البرودة والرطوبة
او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما البرودة مع الرطوبة واليبوسة تصير اربعة تضرب في ثمان
حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة
الاخريين والرابع ستة عشر قسما لانه حالات اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان
الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهي ستة لان الاثنين اما فاعلتان او
منفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون [illegible] على ما ذكره
المعترض ان يجعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة وعشرين على ما ذكرناه لان المركب الثاني من
الكيفيات الاربع ستة وكل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او
بالزيادة في احدهما والنقصان في الاخرى فيضرب الثلثة في الستة فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا يجعل اقسام الخروج بالكيفيات
الاربع خمسة لا ستة عشر على ما ذكرناه وقال ان كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها الى
النقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان [illegible] اما ان يكون الزيادة في كيفية او كيفيتين او ثلث

فاقسام خمسة وذلك خطأ منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفية زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر في الثلثة الخروج بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات الاربع فانتقض بذلك لاهماله ستة اقسام من الاول واحد عشر قسما من الثاني واعلم ان الاعتدال الطبيعي في المزاج مبني على التكافؤ بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان للانسان مثلا مزاج المركب ان يكون مثلا اجزاؤه ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة مادامت تكون مرعية كان مزاجه معتدلا ولا يخرج في ذلك بان يكون اجزاؤه الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما دخل فيه تلك النسبة وامكن ان يتركب منه نوع ذلك المركب فلا يتصور بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة ان كان باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبيعي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال الحقيقي كذلك

الفصل الثالث

في بقية احكام الجسم لما ذكر في الفصل الثاني انقسام الجسم وتجزيه البحث عنها الى البحث عن بعض احكامه ما ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام في ان يشترك الاجسام ويجوز التناهي له الاجسام كلها متناهية الابعاد لوجوب انتهاء ما فرض لمجموعه من حيث هو متناه بمثله مع فرض نقصانه عنه حين يمتنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض له من التناهي يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزمه ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرض وجوده يكون محالا فوجود بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا لان ما فرض انه غير متناه اذا نقص بمثله اي بما فرض انه غير متناه ايضا مع فرض نقصانه عنه لزم ان يكون متناهيا وذلك لانا نفرض من مبدأ معين خطا غير متناه ونفرض خطا آخر غير متناه ايضا ينقص عنه ذلك الخط بذراع مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلا يخلو ان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني لزم ان يكون متناهيا والاول زائد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لاتناهيهما فيكون لاتناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور في الكتب وقد تكلم عليه بما لا مزيد عليه ولنا في هذا المقام كلام ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب انحصار الكل بهذا هو برهان آخر تقريره ان كل زاوية فان ضلعيها نسبة الى ما اشتملا عليه يعني الى البعد ما بينهما وتلك النسبة محفوظة اي اينما امتدا ضلعاها اي اذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان البعد ما بينهما ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان البعد ما بينهما ذراعين واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعلى هذا وهذا معنى حفظ نسبتهما الى البعد بينهما ولا شك ان البعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة التناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى التناهي اعني البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير التناهي اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية الى التناهي اعني البعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هذا وقد قيل في شرح هذا المقام ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل عليه الضلعان من البعد الواقع بينهما محفوظة اي يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما

بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا على تقدير ذهابهما الى غير النهاية متناهيين لمساواتهما لبعد ما بينهما الذي هو متناه بالفرض ثم قيل اصل هذا البرهان هو البرهان المسمى بالترسي وهو ان نفرض محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا ثم نفرض محيط دائرة ونقسمه ستة اقسام متساوية ونصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادي تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط ثلثة متقاطعة على مركز الدائرة هي اقطارها ويحدث عند المركز ستة زوايا متساوية لتساوي القسي التي هي مقادير لها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان المركز لكل نقطة تفرض على سطح محيط باربع قوائم وقد حدث فيها ستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثي قائمة يحيط بها ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المصنف ويلزم ان يكون الانفراج بينهما مساويا لامتدادهما وذلك لانه اذا وصل من طرفي الضلعين خط كان بعدا تاما ويحصل بين الضلعين مثلث متساوي الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث مساوية لقائمتين فاذا كانت احديهما اعني التي بين الضلعين ثلثي قائمة وجب ان يكون الزاويتان الباقيتان على القاعدة اعني الخط الواصل بين الضلعين متساويتين لتساوي الساقين لزم ان يكون كل واحدة منهما ثلثي قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث متساوية فوجب ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قدامتد عشرة كان الانفراج بينهما عشرة ايضا واذا امتدا مائة كان الانفراج مائة وهكذا فاذا فرض امتدادهما الى غير النهاية كان الانفراج بينهما موصوفا باللاتناهي قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه محال فوجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض امتدادهما بقدر الابعاد الا يخفى على المتأمل ان كلام القائل الاول بما لا يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين والانفراج ما بينهما انما يصح ان لو قيد الزاوية بانها بمقدار ثلثي قائمة او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوي الاضلاع ومع تقييد المساواة ممنوعة واما البرهان الثاني وهو ان نفرض خطين ينفرجان كساقي مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذهابهما فاذا ذهبا ذراعا وبقدر ذهابهما ذراعين فذراعين وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالفرض اشبه منه بالبرهان الترسي فقول القائل الثاني واصل هذا البرهان هو البرهان الترسي محل بحث ان كلام المصنف لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه اطلق النسبة ولم يقيدها بالمساواة ولا اشارة فيه الى البعد الذي لا يعد متناهيا فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرناه في شرح كلام المصنف انما تدل على امتناع لاتناهي الابعاد من جميع الجهات او من جهتين ولا تدل على امتناعه من جهة واحدة فيجوز وجود اسطوانة غير متناهية من جهة ومع ذلك القول يرد على جميعها انا لا نستحيل ان ما ثانيها من فرض امرين متناهيين كفرض وجود بعد مع علته فان وجود خط واصل بين الضلعين يحصل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما فيما بينهما يتبادل النقطتين كذلك ويكون كل منهما محصورا بين الآخر وذلك الخط الواصل واتحاد الحد انقسامه الضمنية بعيدا على الوحدة اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض او مختلفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا اصل يبنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته لعلة لا بد ان يكون بترجيح مختار اذ نسبة الموجب

الكل على السواء وثانيها ان على كل جسم ما يجوز على الاخر كالبرد على النار والحرق على الماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات الخارقة

الفنية وبين هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يختص بعضها [illegible]

وقد يستدل بوجوه احدها ان الاجسام [illegible] في الاعراض [illegible] بعضها البعض [illegible] الا [illegible]

[illegible] بان هذه الدلالة انما يصح [illegible] من تصفح جميع الاجسام وشاهد [illegible] كل واحد منها بكل ما عداها واما [illegible]

[illegible] بالغيب [illegible] وثانيها انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فتكون متساوية في [illegible]

[illegible] عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات [illegible] وبعضها [illegible]

جزئية [illegible] على الحكم الكلي [illegible] لا يجوز ان يتق ان الله تعالى خلق في بعضها [illegible] عندها [illegible]

كلية [illegible] بتسليم استواء الكلية في قبول الاعراض فلا يلزم من استوائها في تمام الماهية لان الاشتراك

في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات وثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام باسرها متساوية

في [illegible] الحصول في الحيز [illegible] ان الجسم [illegible] وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم لا يدل على

التساوي في الملزومات [illegible] الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل [illegible]

بلا وقوع القسمة فيه ولذلك [illegible] الكل [illegible] فان [illegible] اذا اجتمعت في حد واحد [illegible] القسم [illegible]

الجسم اما القابل للابعاد او المشتمل على الابعاد [illegible] الطبيعي والتعليمي والنظام [illegible]

وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحقيقة [illegible] ان المراد [illegible] اتحادها في مفهوم الجسم [illegible]

[illegible] ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين واكثر [illegible]

[illegible] بل [illegible] من غير تبدل في الذات [illegible]

العوارض والهيئات لا بمعنى ان [illegible] يشاهدها باقية [illegible] بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في

الاعراض [illegible] النظام فقال الاجسام لا تبقى زمانين [illegible] بعضهم ان قوله هذا مبني على ان الجسم عنده مجموع الاعراض

والعرض غير باق [illegible] على ان [illegible] ان الجسم [illegible] مثل اللون والطعم [illegible] من الاعراض اجسام

قائمة بانفسها وقال بعضهم انه ما ذكر في عدم بقاء الاعراض [illegible] في الاجسام [illegible] النظام [illegible]

[illegible] انها لا تبقى زمانين وانما [illegible] الامثال وقيل انه قال [illegible]

[illegible] غير معقول [illegible] ان الاجسام [illegible]

من [illegible] انه لا تبقى كما قيل في الاعراض [illegible] النظام غير [illegible]

الى المؤثر حال البقاء [illegible] انها الى المؤثر [illegible] لا

[illegible] غير باقية [illegible]

ويجوز [illegible] الكيفيات [illegible] الطعوم والمرئية اي الالوان والاضواء والمشمومة اي الروائح كالهواء [illegible]

[illegible] الكيفية [illegible] وعدم الاحساس [illegible]

[illegible] الشيخ ابو الحسن الاشعري [illegible] على الكون [illegible] خلو الجسم عن الكون [illegible]

عن اللون قياسا عليه [illegible] قبل الاتصاف [illegible] خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف [illegible]

فدعوى تخلق الالوان حقيقة والها [illegible] عنها قبل الاتصاف بها قياسا عليه ومنع القياس الاول لخلو حكم الكون

والقول عن الجامع والقياس الثاني بالفرق بين الصورتين [illegible] الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان الضد

وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه [illegible] الاصل [illegible] يجوز الخلو بعد الاتصاف

على ان الاستدلال [illegible] المباحث التي يطلب [illegible] اليقين [illegible]

الاتصاف [illegible] ويجوز [illegible] الضوء واللون [illegible] الاجسام [illegible]

فذهب الحكماء الى انها ليست [illegible] الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام

والا لرأى الهواء [illegible] ان ما بين تلك السطوح [illegible]

في الجهات اعني الاجسام [illegible] المتكلمين [illegible] هذا المذهب

ادعى [illegible] في ذلك [illegible] من الاضواء والالوان [illegible] الاجسام

[illegible] الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض والطول لا يجوز ان يكون عرضا [illegible] يكون الجسم مركبا

مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى [illegible] الطول عرضا [illegible] الجزء الواحد [illegible] قيام العرض الواحد [illegible]

[illegible] الطويل [illegible] فيكون الطويل قابلا للقسمة [illegible] الطول [illegible]

والطويل [illegible] في [illegible] والاجسام كلها حادثة [illegible] متناهية [illegible]

لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله وضع وموضع فان كان [illegible] الحركة [illegible]

وكل منهما حادث [illegible] الحركة [illegible] انها تقتضي المسبوقية بالغير [illegible] الانتقال من حالة الى حالة [illegible]

الانتقال من حالة الى اخرى [illegible] مسبوقة بالحصول في الحالة المنتقل عنها وهو [illegible] السابق

[illegible] والمسبوق بالغير [illegible] مسبوق بالعدم [illegible] عدم [illegible] السابق [illegible]

والمسبوقية بالعدم [illegible] عليه [illegible] الحركة [illegible] بالغير [illegible]

ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير [illegible] ان يكون كل جزئي [illegible] مسبوقا بالغير [illegible]

لا يقتضي حدوث ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة جزئية حركة اخرى

لا الى نهاية ويكون ماهية الحركة [illegible] تلك الافراد التي كل واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية كل [illegible]

منها بآخر منها ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا [illegible] الجزئيات [illegible]

الجزئيات [illegible] حادثة مسبوقة [illegible] باثبات [illegible]

قول الحركة [illegible] ان يكون [illegible] مسبوقة بالغير [illegible] ان ماهية الحركة [illegible]

[illegible] الحركة [illegible] الى اجزاء لا يجوز اجتماعها [illegible] المتصل [illegible]

الحركة [illegible] مسبوقة [illegible] الكل [illegible] ماهية الحركة

[illegible] كل واحد واحد من الامر [illegible] الحركة [illegible] الى اجزاء كل واحد منها حركة

وكل واحد من [illegible] والمتصل جزئي [illegible] ماهية الحركة [illegible] فلا يلزم من مسبوقية [illegible]

الا مسبوقة [illegible] من ماهية الحركة [illegible] من الهيئات وهكذا [illegible]

الجزئين يتقدم على الآخر وان كل واحد من هذين الجزئين ابتداء جزئية الحركة الموجودة فيه وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم ازلى فيجتمع عدمات تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد فيه الحركة الازلية لا يقال

فصل جزئي من جزئياتها يجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه معا في الازل وانه ممتنع ودفع ذلك بان الازل ليس وقتا محدودا

اوزمانا مخصوصا يجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى اذا وجد فيه شئ منها اجتمع مع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها

ازلية ان تلك العدمات لا ابتداء لها كما لا ترتيب بينها بخلاف وجوداتها فان لها ابتداء وترتيبا فليس بفرض شئ من اجزاء الازل

الا وينقطع فيه شئ من تلك العدمات التي لا ابتداء لها بوجود من تلك الموجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع من جانب الماضي

فاذا وجد كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيجعله كانه وقت

معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال التسلسل الموجود على تعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك

بعين ما سيذكره في المتن من الدلالة على تناهي جزئيات الحركة والسكون اقول ان ما سلمه المعترض من حدوث كل جزئي من جزئيات

الحركة كاف للمستدل جميعا ولا حاجة الى الاستدلال على حدوث مهيتها فانه سيقيم الدلالة على ان جزئياتها متناهية

وحينئذ المقدمتين ثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه يثبت حدوث المهية ايضا بعد ثبوت تينك

المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل واحد منها حادثا كان مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات مهية

حادثة كانت المهية ايضا حادثة ثانيتها طريق التطبيق وقد عرفتها في ابطال القدم وتقريرها هيهنا ان يقال لو كانت

حركة ازلية كان لنا ان نفرض من جزء معين منها كدورة معينة مثلا الى ما لا نهاية جملة واحدة ونفرض ايضا من جزء

معين قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين وتسوق الكلام الى آخر ما مر وقد عرفت ان

برهان التطبيق انما يدل على امتناع لا تناهي الامور الموجودة معا ثالثها طريق التضايف وتقريرها ان الحركة يجب

تالفها من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنفعلها دورات مثلا فلو كانت حركة ازلية كانت تلك الدورات

غير متناهية فيمكن لنا ان ناخذ من دورة معينة الى ما لا نهاية جملة فنقول تلك الدورة التي هي جزء الاخير من هذه

السلسلة التي لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية وليست موصوفة بالسابقية وكل واحد من جزئياتها موصوفة بالسابقية

والمسبوقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي فيجب

الاخير المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحدة وانه ممتنع لانهما متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما

في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر واما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع

زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي قديم يمتنع زواله على ما مر لانه ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع

عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى الواجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر من ان القديم

لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره في ذلك القديم على شرط اصلا لا بد كان ذلك الشرط فيا ويلزم

لزوم عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي ومع انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف

تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به حادثا بل يكون ذلك الشرط ايضا

قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب على وجه شرط او بغير شرط ولزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب

بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم هذا القديم المستند اليه بعدم الواجب امتنع عدم شرطه

ابد وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المط واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام

عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركتها دائمة عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شئ من الاجسام يمتنع عليها الحركة

واما الدليل فنقول الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الآخر فيصح ان يماس بجانبه ما يماس

بجانبه الآخر وبالعكس وما ذلك الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة

على المركب ولو في الوضع والغرض على طبيعة بوجوه احدها ان الامر ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون

متحركا فاذا كان ثابتا للجسم في الازل جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية وايضا

عن ذلك بان الكون امر حصول الجسم في الحيز مخصوص فيكون موجودا وهو قدر مشترك بين الحركة والسكون وايضا زوالهما

لخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وقد ينقض هذا الدليل بانه لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان

يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان الجسم

لا يخلو عن كون فان وجد له كون غير مسبوق بآخر يلزم الاول والا يلزم خلو الجسم عن الكون والا لزم الثاني وهو ظ واما

بطلان القسم الاول فلما مر من حدوث السكون واما بطلان القسم الثاني فبطريقي التطبيق والتضايف ثانيها ان الامر

ان القديم لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه ثالثها ان الامر ان الشرط الذي يتوقف عليه السكون القديم يجب ان

يكون قديما حتى يعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان يكون عدميا ازليا كعدم حادث مثلا فاذا

وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال الشرط لا لزوال الواجب حتى يحكم باستحالته ان قيل هذا العدم الازلي لكونه ممكنا

لا بد له ان يستند الى قديم واجب حتى عدم المنع اما ابتداء او بواسطة ازلية كان الوجود الممكن الازلي لا بد ان يستند

الى الموجود الواجب اما ابتداء واما بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب يعني العدم الواجب

الذي انتهى اليه الاستناد وانه محال لازم لو لم يدفع قلنا العدمات الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى

ازلي آخر ممكن من غير ان ينتهي الى عدم واجب بل يترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية له ولم يلزم التسلسل

محالا واما تناهي جزئياتهما اي جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى يرجع الى التطبيق على ما مر فيجب ابطاله

اقول قد حققت في ذلك البحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا لا يجب ابطاله الا ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا

فجزئيات الحركات يمكن ان يكون غير متناهية وجزئيات السكون ايضا اذ لا يجتمع في الوجود وبوصف كل حادث بالا

المتقابلين ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالآخر فينقطع الناقص اولا آخر

آخر تقريره ان كل حادث فهو موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا لما قبله

والاعتباران مختلفان وان كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة من الآن مرتين احديهما من كل

واحد منهما سابقا والاخرى من حيث هو بعينه لاحقا كانت السوابق واللواحق متباينتان بالاعتبار ومتطابقتين في

الوجود ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو متصف بها على المتصف بالاخرى اي يجب ان يكون السوابق اكثر

من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه بواحدة وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما في العدد فكما

انه مسبوق محض فلا بد ان يكون في الحوادث الماضية سابق محض والا زاد عدد المسبوقية بواحدة فاذن اللواحق

متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والزائدة عليها بمقدار متناه اعني بواحدة متناهية ايضا

فيلزم ان يتناهى ما فرض انه غير متناه هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق في الحقيقة مع قلة مؤنة في تحصيل جملتين
كانهما حاصلتان في الخارج بلا اعمال وهم وقد يرسل في ذلك بحث ابطال القسم من انكل وليعد من السلسلة على اعتبار
معلول باعتبار وكانهما جملتان متطابقتان في الخارج احديهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية واما في ما نحن
فيه فما لا ابتداء له من حوادث متناهية لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لا تنقطع والذي لا ينفك عن تلك الحوادث
لا يوجد قبل تلك الاولى والا لكان منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله فالاجسام حادثة ولنا
استحالة قيام الاعراض الا بمحالها وذلك بناء على ان الحوادث لم يثبت عنده فالاعراض القائمة بها اي غير ثابتة عنده
فخصص الاعراض عنده في الحيثانية ولما ثبت ان معروضاتها اعني الاجسام حادثة ثبت حدوثها اي الاعراض بأسرها
وما بين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى الجواب لازم للقائلين بقدمها تقرير الدليل فيهما ان الاجسام لو كانت
حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مخصص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها
بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في
ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كالكلام في الحادث الاول فيلزم التسلسل هف والجواب ان حدوثها لا يتوقف على
امر حادث مخصص بوقت حدوثها بل يجوز ان يتعلق حدوثها حاصلة في الازل واختص الحدوث بوقت اذ لا وقت
قبله اي اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك
الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ لا زمان هناك موهوم الا
وجود له اصلا وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بحسب الوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء لو قوع الاثر
من الاحكام الوهمية في الامور الفرضية المقدرة وانها غير معقولة اصلا اقول هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدفع
الا بطلب هنا الترجيح فيما بين الاوقات لا على ان يطلب فيما بين وجود تلك الحوادث وعدمها بان يقال لم رجح في ذلك
الوقت وجودها على عدمها حتى حدثت واستمر في الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لانه الاوقات
بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص
الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم اجد المحذورين لا التوقف على امر حادث مخصص
ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون قديما او حادثا فان
كان قديما وجب ان يكون المتعلق به اعني الاجسام في وجوده مع هذا التعلق ايضا قديما اذ لو اختص بوقت دون آخر لزم الترجيح بلا
مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات باسرها لا يقال الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده
في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد لذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول لم يتوقف وجوده
على حضور ذلك الوقت الذي هو حادث فننقل الكلام اليه وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه وان
كان حدوثه بتعلق آخر حادث وهكذا فتسلسلت التعلقات الى ما لا ابتداء له فاما ان يلتزموا هذا التسلسل في التعلقات
مع كونه خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى تأثير لان البديهة تشهد
بان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى مخصص بوقت حدوثه قبل الترجيح ولو سلم هذا الجواز يكون الحوادث
اليومية لتقرير الجواب بالدليل بعينه فيلزم ان لا يبقى الحادث اليومي مستندا الى الحوادث الفلكية من الحركات الفلكية

الكوكبية

الكوكبية وكل منهما مسبوق بآخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل جائز على ما في الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول انا
سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرائط مسبوق بآخر لا الى النهاية فيكون حدوث
العالم الجسماني عن المبدأ القديم بحسب الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل ان الشروط المتعاقبة انما يتصور
لمادة يتوارد عليها استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها فقبل الحادث الشروط بتلك الشروط حتى ان كل الاستعداد
فاتضح طلبها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما ثبت ان العالم الجسماني اعني مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة
في حدوث العالم عليها قلنا الامر ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد يكون تصورات متعاقبة
لا مرجح بين المادة ونوابعها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني الوجه
الثاني انه موجب للاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار لا يرجح منه الفعل والترك الا بمصلحة تقتضي
فلا يختار ايجاده شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد الاولى
من تركه فكان الايجاد مستكملا بالاولوية ومستكملا بها وكان بعد ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وهذا يوجب
ان يكون المبدأ المؤثر في الاجسام موجبا وان الموجب القديم يجب ان يكون قديما قيل يتجه عليه ان يقال ان الموجب القديم
انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة اليه واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متعاقبة الى غير
النهاية فلا كالحوادث اليومية على رأي الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل في الحوادث المخالف لرأي المتكلم والجواب الا
ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما به يرجح الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه على الآخر لا
لامر يقتضيه فان الاشاعرة ومن اقتفى سيرتهم جوزوا ان يرجح الفاعل لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعو اليه ولذلك
امكنهم القول بان افعال الله غير معللة بالاغراض مع كونها مع اداة القصد والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بعبارة
العطشان ورغيف الجائع وطريق الهارب من السبع مع التساوي في جميع الجهات التي يتصور بها الترجيح
الترجيح بلا مرجح وبين الترجيح من غير مرجح فقالوا ترجيح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا مرجح ممتنع
كيف لا ولو جوزناه ينسد باب اثبات الصانع واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع لا من غير ان يتصف بالترجيح
يرجح بل المؤثر اذا كان مختارا فانه يرجح بارادته اي معقوده وشاء وقد يرد عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه
لكن ان كانت ارادته لاحدهما مساوية لارادة الآخر فلا بد من مرجح كيف يتخصص احد الارادتين دون
الاخرى فان استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم التسلسل في الارادات وان لم يستند
بل قد يرجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب وان قيل الارادة واحدة لكن نفس تعلقها بجانب الترجيح
لزم التسلسل في التعلقات واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والعبث قبيح
عنده ورجح الغرض الذي يرجع الى غيره من المنافع والمصالح فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية مصالح العباد والاحسان
اليهم واما الحكماء فقد ادعوا ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بعد الداعي اليه كما ذكرناه لا يتصور ان يفعل الا بغرض
يكون مستكملا به مما نقص عنه فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تعالى وانما قلنا نفوا الاختيار بهذا المعنى لان
الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت له اتفاقا تقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من
المادة والصورة والمادة قديمة لانها لو كانت حادثة لكانت مسبوقة بمادة اخرى بما عرفت ان كل حادث له مادة وتسلسلت المواد ولزم

شرح التجريد [illegible]

من تقدم المادة تقدم الصورة لما ثبت من انها لا تخلو عن الصورة فيلزم تقدم الجسم والجواب ان الجسم بسيطا كما هو عند [illegible] او المادة
منفية والجسم متركب من المادة والصورة فلا نسلم ان المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد منعناه فيما سبق ولا نسلم
انها لا تخلو عن الصورة ولم يتم دليله تقرير الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها القبل
المتأخر وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كان الحركة التي
هو مقدارها ايضا قديمة وكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب انا لا نسلم ان الزمان موجود حقيقي بل يكون حادثا او قديما
بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم فلان القبلية لا تستدعي زمانا فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض بتلك
القبلية وليس متقدما بالزمان وقد مر تحقيقه في بحث السبق واقسامه

الفصل الرابع في الجواهر المجردة

اي المفارقة عن المادة وقد سبق انها قسمان نفس وعقل اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما يقال من انه لو وجد لشارك
الباري تعالى في التجرد ولزم تركبه فان الباري [illegible] من الامر المشترك وما به [illegible] وهو [illegible] لان المشاركة في الامور
[illegible] السلوب والاضافات لا تقتضي التركيب في الذات وادلة وجوده مدخولة كقولهم استدل الحكماء على وجود العقل [illegible]
[illegible] بان الاول [illegible] الممكن [illegible] العرض والجواهر المنحصرة في الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل [illegible]
عن الباري تعالى لا يمكن ان يكون عرضا ولا ان يكون احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول الصادر
عنه اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو اول ما صدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه لزم ان يصدر
عن الواحد الحقيقي اكثر من اثر واحد [illegible] ذلك الباري واحد من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته
[illegible] اثره واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احدهما هو الصادر الاول فلان كل واحدة منهما يتوقف في تأثيرها
على المادة اما الصورة فلان تأثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بالآلة
الجسمانية فلو كان المعلول الاول هو احدهما لكانت سابقة في تأثيرها على المادة لان المادة على ذلك التقدير تكون
معلولة لها اما ابتداء او بوسائط لامتناع استنادها الى الباري تعالى والا لزم تعدد آثاره ولا يجوز ان يكون سابقا
في تأثيرها على المادة اذ لا بد ان يسبق المشروط في تأثيره بما فرض لاحقا على ذلك اللاحق واليه اشار بقوله ولا سبق
المشروط باللاحق في تأثيره اي لا يسبق المشروط وهو الصورة او النفس في تأثيره بما فرض لاحقا اعني المادة على ذلك
اللاحق المفروض لاحقا واما ان العرض لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه مشروط في وجوده بالموضوع فلو كان هو
المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان الموضوع يكون معلولا له [illegible] ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده
بامر سابقا على ذلك الامر واليه اشار بقوله او وجوده اي لا يسبق المشروط وهو العرض في وجوده بما فرض لاحقا
الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول فلانها لا تصلح للتأثير فانها هي القابل فقط فلو كانت
هي المعلول الاول لما انتفت عنها صلاحية التأثير واليه اشار بقوله ولا انتفت صلاحية التأثير عنه اي كقولهم
لما انتفت صلاحية التأثير عنه اثبات ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير باعتبار تأويل
المادة بالمحل وفي بعض النسخ بالقول ولا لما انتفت وهو يكون عطفا على قوله المشروط [illegible]
وكانت هي المعلول الاول لزم ان يكون سابقة على ما عداها لان ما سواها من المعلولات يجب ان يستند اليها ابتداء
او بوسائط ولا يسبق لما انتفت صلاحية التأثير عنه فلا يكون هي سابقة عليها اقول وتلخيص هذا الدليل ان اول الصادر

عنه تعالى لا بد ان يكون مستقلا بالوجود والتأثير وغير العقل لا يكون كذلك لافتقار الهيولى والجسم في التأثير الى الهيولى والاستقلال الى
الصورة والنفس والوجود في العرض لان الموضوع محتاج اشارة الى ترتيب الدليل المذكور وهذا لا يلزم لان الباري تعالى واحد
من جميع الجهات بل يجوز ان يتعدد اثره باعتبار تعلقاتها او هو موجب لحيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض للوجود
الخاص وكالسلوب وهذه الحيثيات وان كانت امورا اعتبارية لا حقيقية يجوز ان يكون شروطا في تعدد آثاره لا يجوز
تعدد آثار العلل بحسب جهاتها الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد مر ابطاله فلم لا يجوز ان يكون الصادر
الاول هو الجسم ولو سلم فلا نسلم ان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول ولو سلم
ان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول وما ذكرتم في ابطاله من انها لا تصلح
للتأثير ممنوع لا يقال ان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه اما بواسطة او بغير واسطة فيلزم ان يكون الهيولى علة
لتلك الصورة التي هي علة مؤثرة في قبولها ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء واحد قابلا وفاعلا معا لانا نقول هذا
الامتناع ممنوع وقد تكلمنا عليه فيما مر ولو سلم فانما هو اذا كان القبول والفعل من جهة واحدة فلم لا يجوز ان يكون المادة
فاعلة لما يقبلها لا بواسطة امر آخر ولو سلم فلا نسلم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة
لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ويمنع كون الصفة غير الذات ولو سلم ان الصفة غير الذات فلم لا يجوز ان يكون
هناك جوهر ليس بجسم مركب من جزئين احدهما كالجزء الصوري للجسم اعني الهيولى والصورة ويكون الصادر الاول هو احد
الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان المتحيز بالذات ليس الا
هو الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية ويتبعها ذلك محلها وما يحل فيها فيكون مجردا الا ان يكون الجزء
ان يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتأثير والا لا يستقل [illegible] بل يكون عقلا فهو المطلوب او يكون مركبا لا يقبح
فيه قلنا لا نسلم ان جزء النفس لا يستقل في التأثير لم لا يستقل النفس به لان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل
لجواز ان يحتاج الجزء الآخر في التأثير الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نسلم ان النفس لا تؤثر الا بالآلة
بل قد تؤثر بدونها وبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرح به فان قيل فيكون مستغنية
عن المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وجميع افعاله وتحتاج
الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها [illegible]
بدون الآلة ولو سلم فلا نسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لجواز ان يكون واسطة في وجود ان يكون اول الصادر
نفسا او صورة ثم يصدر عن واسطة البدن الهيولى وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للعقل الكامل
آخر على اثبات العقول تقريره ان الاجرام السماوية لا بد من حركتها التي تعرض لها بما هو ملائم من الوضع من مقتضى
طبايعها لان الطبايع التي للاجرام المفروضة متحركة فلا يقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا للبعض
طبايع الاجرام المفروضة فالحركة مستمرة وتلك الحركة لا يتصور الا بالميل المستمر يجوز ان يكون طبايعها
ولما لم يكن مطلقها تلك الحركة المستديرة لم يكن طبايعها الا الميل المستدير لما امكن ان يكون لها ميل مستدير بحيلة
يكون ميلها ارادة الميل يستلزم امكان التحريك القسري ويمكن عندهم انما اقبل الحركة قسرا فلا بد فيه

من مبدأ ميل طباعي ومع وجود مبدأ ميل المستديرة في الجرم البسيط يمتنع ان يكون فيه عائق عن ذلك الميل لان الطبيعة
الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية بذاتها الشيء ولما يعوقها عنه ابدا والعائق الخارج ايضا ممتنع اذ لا
عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب من المستقيم والمستدير ممتنع وجوده في الاجرام الفلكية وذلك
ما لا ميل فيه اصلا وما فيه ميل بالاستعداد فقط لامتناع الحركة المستديرة ولما وجد فيه مبدأ الميل وعدم العائق
ما لميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية لانا نقول جميع ما في الفلك ميلا
طباعيا بالحركة فلا تكون حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهي اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان تكون طبيعية
الفلك بحركته المستديرة يطلب بكل جزء من حركته طلب وضع وتركه لا يتصور بدونها الا الارادة فان طلب الشيء وتركه لا
يكون باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا للشيء تاركا
له ولانا نقول في حقيقتين لا يبقى لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة غير متروكة لانا
نقول الحركة لذاتها تقتضي التأدي الى الغير فيكون الطلب بها لذلك الغير فيتعين ان تكون ارادية فثبت ان الاستدارة
حركة الاجرام السماوية توجب ارادة المحرك والارادة تستلزم التشبه الكامل الى الذات التي لا انتهاء حاصل لها بالفعل
لانا الارادة تقتضي ان يكون المريد مطلوبه ممكن الحصول لان طالب [illegible] وهو اما محسوس او معقول لا سبيل الى الاول
لان طالب المحسوس اما ان يكون لجذب ملائم او للدفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لا
لانهما مخصوصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حالة ملائمة الى حالة غير ملائمة والفلكي والاجرام السماوية التي لا تخرق و
يلتئم ولا يتكون ولا يفسد ولا ينمو ولا يذبل ولا يتخلخل ولا يتكاثف ولا يستحيل وبالجملة لا يتغير من حال الى حال الا
الاوضاع اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها ملائما وبعضها غير ملائم فتعين الثاني وهو ان يكون المطلوب معقولا فالكمال
اما ان يحصل له باثر او بكل صفاته او يقبل تشبها حصولها او لا الثاني يستلزم تعلق بالمطلوب وعلى التقديرين الاول والثاني
يلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلابد من اليأس عن حصول ما يعتقد انه يلزم
انقطاع الحركة لان الذات والصفة اما ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل واما ان لا ينال
اصلا فلابد من اليأس عن حصول ما يعتقد انه فيلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة محال لانها حافظة للزمان الذي
يمتنع عليه العدم مطلقا اي سابقا على وجوده او طاريا عليه والى هذا اشار بقوله لان طلب الحاصل اصلا او تدوم
يوجب الانقطاع وغير ممكن اي طلب غير الممكن [illegible] الحاصل بالفعل ما [illegible] في الجملة والحاصل بالقوة ما لا ينال
[illegible] حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين الثالث وهو ان يكون المطلوب تشبها بالمطلوب ولا يجوز تشبها [illegible]
والا لزم الانقطاع او طلب الحاصل بل تشبها غير مستقر اي تشبها بعد تشبه بحيث ينقضي تشبه ويحصل آخر [illegible]
ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد لا بأعيانها والا لزم الانقطاع فثبت ان المطلوب حصول تشابهات غير متناهية يحصل
بالتدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المطلوب موجودا متصفا بالفعل بكمالات غير متناهية
يتحرك الفلك ليخرج حركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل فيحصل له بكل وضع تشبه بالمطلوب الذي هو [illegible]
من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر فيزول تشبه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد ولا يجوز
ان يكون ذلك هو الواجب والا لم تختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا او يثبت بذلك تعدد العقول وهذه الحجة

معقول لزم [illegible] دائم ما اوجبنا انقطاعه اي هذا الدليل موقوف على دوام الحركة اذ لو جاز انقطاعها لجاز
حدوثها وايضا موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكره وهو ممنوع لانا لا نسلم ان طلب المحسوس لا يكون الا لجذب الملائم او للدفع لم
لا يجوز ان يكون بمعرفة او التشبه [illegible] مع ان [illegible] امتناع طلب [illegible] لانا لا نسلم ان [illegible] الاجزاء
الاجزاء المفروضة للفلك لا تقتضي امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضي ان يكون قريبا من القطبين وبعضها يقتضي ان يكون
قريبا من المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طباعها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح [illegible] ذلك الامر يعود الى الفاعل
فمدفوع لان نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعلى هذا الاصل يبتني كثير من قواعدهم ولو سلم فلا نسلم ان عدم وجوب الوضع
لطبائع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز الحركة عليها لجواز ان يجب جرم الفلك صورة نوعية مقتضية لوضع
لا يجامعه اصلا فان قلت لا يصح ذلك في محل ما ادعيناه لان الاجزاء بالنظر الى طبائعها لا تكون مقتضية لذلك
الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت يكون تلك الصورة المذكورة امرا خارجا عن طبائع الاجزاء فيصح ما
على هذا الاحتمال العائق الخارجي فيمتنع تحقق هذا في الميل المستقيم والمركب ثم يندفع ما قيل من ان عدم وجوب
الوضع لطبائع الاجزاء يستلزم جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زواله بغير الحركة
[illegible] الوضع بالعناية لانا لا نسلم جواز الحركة عليها بالنظر الى طباعها [illegible] ولو لم يجز الحركة عليها
بالنظر الى طباعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها اذ امتناع حركتها بالنظر الى طباعها عبارة عن اقتضاء طباعها عدم
حركتها التي يكون بها وضعا وجوب الوضع لطبائع الاجزاء فلو لم يجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طباعها
هف وايضا فان النصف من الفلك فوق الارض والنصف الآخر تحته فلو فرضنا ان ماس الفلك من الصانع [illegible]
بحالها لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي بطبعه الفوقية ولا يأبى التحتية وكذا
النصف التحتاني منه لا يقتضي بطبعه التحتية ولا يأبى الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة
فبالنظر الى طبائعهما يجوز ان يصير الفوقاني تحتانيا والتحتاني فوقانيا وما ذلك الا بجواز الحركة عليها اذ الفرض
ماس الفلك لا [illegible] ولو سلم فلا نسلم ان الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة فيبطل ما بنيتم عليه
من امتناع العائق الخارجي وامتناع الخرق والالتئام والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكر في الدليل ولو سلم فلا
ان ما يقبل الحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل طباعي ولو سلم فلا نسلم ان العائق عن الحركة المستديرة لا يكون الا ذا ميل
مستقيم او مركب لجواز ان يكون العائق ذا ميل مستدير مساو لها في القوة مخالف لها في الجهة ولو سلم فلا نسلم [illegible]
مبدأ الميل وعدم العائق لزم وجود الميل بالفعل لجواز تخلف الميل عن وجود المبدأ لانتفاء شرط كعدم الحالة [illegible]
[illegible] ولو سلم فلا نسلم انه [illegible] المطلوب او [illegible] حصول اليأس [illegible] انقطاع الطلب لم لا يجوز ان
يدوم الرجاء او يكون المطلوب [illegible] او صفة [illegible] ويحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكر في التشبه ولو سلم فلا نسلم ان [illegible]
المطلوب التشبه لغير ما هو الواجب [illegible] والا لم تختلف الحركات والجهات [illegible] يجوز ان يكون ذلك الاختلاف [illegible]
[illegible] النوع او اختلاف الكمال المتشبه به [illegible] بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نسلم ان المطلوب [illegible] الكمال [illegible]
الشاهد هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الانحصار [illegible] الاجماع دون الغالب [illegible]
والا لا امكن المنع او [illegible] الاقوى لا الاضعف ودليل آخر في اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له من موجد [illegible]

على المحوي وان لزم تقدمه على كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نم انه لا منافاة بينهما لان وجوب المحوي معلله لغيره غير الحاوي لا
يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة
ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة لا يستلزم الخلاء فيها لجواز ان
امكانا لا ارتفاع امكان الخلاء فلا يلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا بل ممكنا الا ترى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي
معا لم يكن هناك خلاء وهو ممتنع وجود مكان مع خلوه عما يشغله اما اذا فرض الحاوي والمحوي داخله
الذي هو السطح الباطن اذ البعد الموجود والمفروض داخله خلاء عند القائلين بالخلاء وعند النافين له فلا
بمعنى العدم المحض اذ لم يكن يحصل شيء فلا يمتنع كما سلف فظهر ان امكان الخلاء قبل وجود المحوي غير الحاوي
يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب المحوي بغير الحاوي لجواز ان يكون المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي قولكم
المتلازمان لا يتخالفان في الوجوب بالذات ثم قولكم في بيانه اذ لو امكن ارتفاع احد الشيئين وامكن ارتفاع الآخر
امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع الآخر انما هو بالنظر لذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك لجواز ان يكون
مقتضيا لوجود ذلك الآخر كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب ومعلوله الاول لاجل ان امكان ارتفاعه نظرا
الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب لما كان يقتضيه انه ممكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب ايضا
ان وجوب المعلول مترتب على وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم يتأتى في امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه
لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه وان هذا الامكان لا يستلزم امكان الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم وحصوله
مع الملزوم مفهوم آخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثاني فيجوز ان يكون احدهما ممكنا
والآخر مستحيلا بل لا نم التلازم بين وجود المحوي وعدم الخلاء وسند المنع ما سبق من ان السطح المذكور هو
المحوي والحاوي معا فان احد المتلازمين اعني عدم الخلاء متحقق فيهما مع انتفاء اللازم الآخر اعني وجود المحوي
بل يعين اصل الاستدلال بان نمنع التلازم بين عدم الخلاء داخل الحاوي مطلقا وبين وجود المحوي داخل
الحاوي بعد ذلك الاعتبار فان الحاوي لم يعلله مطلق المحوي بل المحوي المعين فالمحوي المعين ولا يستلزم عدم الخلاء
الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم بينهما ولو سلمنا التلازم بينهما فلا نم ان المتلازمين
يجب ان يتساويا في مرتبة الوجوب فانا قد بينا آنفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والآخر واجبا
بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجوب ذلك الغير ثم يجب ان يكون بعد ذلك وجوده احدهما
في زمان وجوب وجود الآخر في ذلك الزمان البتة وان كان متأخرا عنه في الرتبة واما اذا وجب احدهما في مرتبة
الآخر في تلك المرتبة فذلك غير واجب قيل هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي
لتقدم عليه بالوجوب فعند وجوب الحاوي لم يجب وجود المحوي فعند تحقق المحوي حوالية لم يقتضه الحاوي فاذا وجب
وجود المحوي لم يجب الا متقدما للحاوي واذا وجب الا متقدما لم يجب عدم الخلاء ايضا ولقائل ان يقول ان ادرجوه
فعند وجوب الحاوي ولم يجب وجود المحوي فعند انه لم يجب في تلك المرتبة وجود المحوي فقد تم وان اراد انه لم يجب في تلك
المرتبة وجود المحوي فذلك مسلم لكنه لا يجديه لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلاء لما عرفت آنفا من ان المتلازمين
لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نم ان الهيولى متأخرة عن الصورة قولكم هي شريكة العلة للهيولى

الجسم الحاوي لو كان علة للمحوي لكان مقدما عليه فلا يكون جسما لان الانتكاك ما يكون حاويا او محويا لما تقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر يحوي بعضها بعضا
لا سبيل الى الاول لان الحاوي اذا كان علة موجبة للمحوي فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه
فاذا اعتبر وجود الحاوي في مرتبة لم يكن المحوي في تلك المرتبة موجودا ووجوبه متأخر بالذات عن وجوده وهو علة المحوي
الحاوي بل امكانه لانه لو وجب يتقدم ان عدم الخلاء داخل الحاوي ووجود المحوي داخله متلازمان فيجب ان لا يمكن انفكاك
احدهما عن الآخر في نفس الامر اذ لو انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء في
داخله بل هما متلازمان في الشغل بالجسم اذ لو انتفى عدم الخلاء في داخله فلا يتصور وجود المحوي فيه ولما علم المحوي فيها
بطل ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوي فيه لشدة تقاربهما بينهما وتغايرهما كما لا يخفى ومثل هذين المتلازمين
لا يختلفان وجوبا وامكانا لان اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما واذا كان احدهما ممكنا غير واجب
في مرتبة كان الآخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوي كما ان وجود المحوي كذلك
هذا ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف
وكذا الحلف المذكور على امكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة هي الصورة الجسمية للجسم الحاوي لان الجواهر الثلاثة التي اعني الافلاك
الثلاثة المحيطة لكان الجسم المحوي يجب اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي البتة واذا وجد المحوي في داخله انتفى
الخلاء في داخله البتة فاذا اعتبر وجود تلك الصورة في مرتبة لم يكن المحوي في تلك المرتبة وجوب الى آخر ما مر من البرهان
وكذا اذا فرض ان العلة هي الهيولى للحاوي لانها متأخرة عن صورتها لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة العلة للهيولى
فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية في مرتبة لم يكن المحوي في تلك المرتبة وجوب لتأخره بالذات عنها بمرتبتين ومثل ذلك
تبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوي ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان يكون شيء منها علة موجدة للمحوي وكذا لا
الى الثاني لان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد من الانتقاص وتغيره اقوى واعظم منه لاشتماله على الصورة
والمقدار على ما هو مثله مع زيادة واللوم لا ينتهي الى تعليل الاشرف والاقوى والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر
ومثل ذلك تبين انه لا يمكن ان يكون شيء مما يتعلق بالمحوي من جزء الصورة والاعراض وغيرها علة للحاوي فاستبان ان موجد الجسم لا يجوز
ان يكون جسما ولا جسمانيا بل هو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو اما الواجب او العقل والاول فخ لما مر فتعين الثاني وهو المطلوب
وقوله يقطع الامتناع الذاتي اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور وتقريره انا لا نم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته
لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب ما يلازمه بالغير اعني وجود المحوي فان المتلازمين لو وجب
احدهما بالذات والآخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا كان
ارتفاع احدهما ممكنا وارتفاع الآخر لا يمكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق الانفكاك لكن احد المتلازمين
اعني وجوب المحوي بالغير لكونه ممكنا واقع في نفس الامر فالمنافي الآخر اعني وجوب عدم الخلاء بالذات ليس بواقع في نفس
الامر فثبت ان الخلاء ليس ممتنعا بالذات وانما اقمنا دليلا على النقض حتى صار معارضا في المقدمة اعني امتناع الخلاء
بالذات لانه انما يتم لو كان ما سبق قبل الدليل ثم قولكم وجوب عدم الخلاء لذاته ينافي كون ما يلازمه اعني وجود المحوي
واجبا بالغير منافيا في كونه واجبا بغيره الذي هو الحاوي ثم لان وجوب المحوي بالحاوي يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا
في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر ثم فانا قد بينا على ان الحاوي لا يكون

قلنا وسلم انهما لا يقتضيان [illegible] ان يعتبر وجودها في مرتبة سابقة ذلك لكن لا نم ان المحاذي اقوى والاعظم من القوي لكنه
ربما كان الجرم الكبير مجاذبا بحيث يزيد على المحاذي بحسب المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان المحاذي اطول منه قطرا ولا شك
ان الوهم [illegible] تقابل مثل هذا المحاذي بمثل هذا الجرم فلا استبعاد للوهم لا سيما في المقامات البرهانية دليل
آخر على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة لان تاثير المقارن لا يكون الا بما له وضع
الى غيره ما سبق من ان شرط صدق التاثير على المقارن الوضع والجسم قبل الايجاد لا وجود له ولا لجزئيته فضلا عن ان
يكون لهما وضع بالقياس الى موجده فموجد الجسم لا يكون الا امرا مفارقا في ذاته وفعله وهو اما الواجب او العقل لا سبيل
الاول فتعين الثاني وهو المطلوب وقد قيل علة المركب لا يجب ان يكون علة لجزئيته مقابل يجب ان يكون علة للجزء الاخير
واجتماعه مع الاخر كما صرح به الشيخ في الاشارات وح يجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبله مع صورة جسمية اخرى
ويكون لها وضع بالقياس الى الموجد المقارن فيوجد هو في تلك المادة صورة جسمية اخرى فيكون جزء اخير الجسم
الذي هو اثر ذلك الموجد ولا نسلم انه اذا كان لشيء مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس اليه لو اثر مصححا لايجاده
ذلك الشيء في تلك المادة والا لزم ان لا يوثر ذو وضع في ذي وضع اصلا اذ لا وضع له قبل وجوده وهو باطل قطعا
قلنا الكلام ههنا في العلة الفاعلة المستقلة بالتاثير على معنى انها لا يشاركها في الفاعلية غيرها ولا شك ان
المركب بهذا المعنى يجب ان يكون علة لكل واحد من جزئيته والا لكان فاعل الجزء الاخر مشاركا له اذ الكلام في المركب
من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتاثير والجواب ان اشتراط الوضع في تاثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه
وانه بعض افعال النفس لا يتوقف على الآلات الجسمانية فلا يشترط الوضع في تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون ايجاد
الجسم من هذا القبيل دليل آخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم [illegible]
الكثير واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظاهر واما اذا كان نفسا فلان
فعلها مشروط بالجسم فعلة الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبتين واما الثاني والثالث فيتقدم [illegible]
واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يمكن ان يوجد الا مع الاخرى فيجب ان يوجد الاخرى حين [illegible]
الجسم الاول اذ لو لم توجد الاخرى [illegible] الجسم الاخر لم يكن ذلك الجسم الاخر الذي هو اثره اول الاجسام المتاخرة عن
الجسم الذي [illegible] جزء منه وقد تقرر عندهم انه لا يمكن احديهما علة للاخرى والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة
عن الوجوه ففي غاية الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة فقد عرفت ان الجوهر المفارق
عن المادة في ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس بمجرد [illegible] كالنفس النباتية
التي هي مبدأ الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية [illegible]
النفس الارضية اسما لها والنفس الناطقة الانسانية فيعرفون بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة فالمراد
بالكمال ما يكمل به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديد واما في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما
يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج عنه الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصل النوع في
نفسه كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل الانواع [illegible]
وقولهم لجسم يخرج عنه الكمال الاول للمجردات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير

والكرسي وغيرهما وقولهم آلي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعال بواسطة الآلات وقولهم ذي حيوة بالقوة
[illegible] ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة [illegible]
[illegible] يكون حيوة بالقوة ويخرج ح عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية ويخرج النفس السماوية على رأي
من يقول بان النفس انما هي للافلاك الكل وان ما فيها من الافعال الجزئية بتوسط الآلات [illegible] لانه يصدر عنه
من التعقلات والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما بالفعل الا كما في النبات والحيوان من التغذية
والتنمية والتوليد للمثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة
دائما على راي من يقول ان لكل فلك نفسا وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد وهذا الراي ذكره
الاكثرون واعترض عليه بان [illegible] ما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحيوة فلا يندرج فيه التغذية والتنمية
والتوليد ولا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقف على الحيوة او لا
فان اريد جميعها خرج عنه النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعدنيات اذ يصدر
عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض وصور المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف بقيد آلي
فانها تفعل افعالها بدون آلة متوسطة بينها وبين آثارها فان قيل على ما ذكر من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس
السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي [illegible] الارضية والسماوية [illegible] ان اطلاق النفس
عليهما بمجرد الاشتراك اللفظي اذ الاولى باعتبار افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد [illegible]
رسم واحد [illegible] صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرج النفس
النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية قلنا [illegible] على المذهب الصحيح [illegible]
وكذا النفوس السماوية باختلاف افعالها والآلات لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس [illegible]
واحدة عادمة للارادة [illegible] معنى شامل [illegible] على المذهبين لان فعل النفس السماوية [illegible]
على نهج واحد عادم للارادة بل انها مختلفة ومع الارادة على راي [illegible] على نهج واحد مع الارادة على التعميم وان [illegible]
[illegible] كل واحدة من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة فقيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي آلي من
جهة ما يتغذى وينمو ويولد [illegible] بالارادة ويتحرك ويتولد والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما
يحس ويتحرك بالارادة [illegible] والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي آلي يعقل الكليات ويستنبط
بالراي والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمتين [illegible] ما ذكر في تعريف النفس [illegible]
ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم [illegible] لفظ النفس انما يطلق عليها
من جهة تلك الاضافة فوجب ان يؤخذ الجسم في تعريفها كما يؤخذ البناء في تعريف الباني من حيث هو بان وان لم يؤخذ
في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية [illegible]
[illegible] معرفة الصانع [illegible] ولذلك اشتهر [illegible] من عرف نفسه فقد عرف ربه [illegible]
النفس [illegible] احوال النفس الانسانية من انها مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد [illegible]
[illegible] الانسانية حادثة لا تفنى بفناء البدن ولا يتعلق بالابدان [illegible] الذات [illegible] الآلات [illegible]

[illegible]

وبيان ذلك انه اشتغل قوى التغذية والتنمية والتوليد وسائر الحيوان وقوى الادراك الظاهر والباطن واستعد لتعلق
مغايرة النفس للمزاج وفقا للمالوف من بعض الناس من ان النفس عين المزاج يتحقق بدلائل البدن بوجوه الاول ان النفس
شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنافرة [illegible] الانفكاك انما يجبرها على الاجتماع ذلك الجامع [illegible] النفس لكن
حصول المزاج موقوفا على الالتيام وان الجامع الموقوف على النفس فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور وللعلامة
تعقل وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور وقيل ان المركبات تستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبدئها بحسب
المختلفة فلم لا يجوز ان يكون الامزجة شرطا لحصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا لحصول المزاج
لزم الدور واجيب بان نفس الابوين تجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط مادة المني
وتجعلها مستعدة لقبول قوة تجعل المادة لتصير بدنها انسانا وتصير المادة بتلك القوة منيا وتكون تلك القوة
صورة حافظة للمزاج المني تحفظها كالصورة المعدنية ثم ان المني الواقع في الرحم يتزايد كمالا الى ان يصلح ان يستعد لان يكتسب [illegible]
الى ان يستعد لقبول نفس تصدر عنها مع حفظ المادة افعال النباتية تجذب الغذاء وتضيفه الى تلك المادة فينمو
ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس حيوانية تصدر عنها مع ما تقدم جميع افعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد
لقبول نفس الغاذية جميع ما تقدم مع النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع
بين اجزاء المني ولا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الكمالية الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل في
الرحم باستعدادات يكتسبها هناك يتوقف على نفس الام لان تلك الاستعدادات مستندة الى امور يكتسبها
ويتوقف على تلك الصورة ايضا ويتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال النباتية وان المزاج الحاصل [illegible] الغاذية و
النمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان المزاج
الحاصل بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس
الناطقة التي هي مدبرة المولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الحاصل الى الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست
هي موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم الدور واقول والقائلون بقول ان من يزعم ان النفس عين
المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول انه من الامزجة ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى ان يصير سببا للاثار
المخصوصة الى النفس وتنشيها امر آخر وذا المزاج ولعين هو الا المزاج وحصول يتوقف على امر آخر سابق عليه وهو جمع
الاضداد المتنافرة الى الانفكاك على الاجتماع وان الباعث لحصول هذا المزاج الذي هو النفس ولكن ان المزاج كان
نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس على انه ذلك يتجاذب عامة الامر انه يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها
تعد المادة لفيضانها الا لاحقة عليها ولا محذور في ذلك الثاني ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فان كثيرا
ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض او يقتضي الحركة الى جهة اخرى
كالصاعد الى موضع عال والمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين والي هذا اشار بقوله والهما تمانعا في الاقتضا
واعترض عليه بان المانع للنفس في الحركة الى جهة هو اجزاء البدن فانها لثقلها تميل الى السفل فيمانع النفس في الحركة
على ولا الاعتراض في الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة له في شيء منهما الثالث
ان النفس تبقى عند بطلان المزاج فانه اذا بطل المزاج عند طعن الشيب لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغ الهرم [illegible] الشباب

[illegible]

[illegible]

ولا شك ان البلاهة التي الى اصل هذا الاشارة بقوله وتبطلان لعدمها مع ثبوت الآخر وهو ضعيف بينهم وهو ان مبدأ
الادراك الذي هو النفس هو المزاج لم يحصل الادراك بالملمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كانت كيفية مماثلة
لم ينفعل عنها فلا يحس بها وان كانت كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يحس بها والمدرك مغاير لها للبدن واجزائه
وقوله فعال وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنه يعني ان الانسان لا يغفل عن ذاته لانه لا يخلو عن تصوره والتصديق بها في
جميع حالاته ويغفل عن ذلك بان الانسان اذا كان لا يغفل عنه ويرجع نفسه في هذه الحالة الى ذاته في ان نفسه لم يلتفت
شيئا بها وكذا اذا انقطع حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يرى بذاته ولا يخلو من تعقل النوم والسكر
ذاتيهما في حالة النوم والسكران يبقى في تلك الحال على ذكرها عند زوال العارض ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة
والباطنة والقوى والحواس ويظهر للنسيان ومع الانسان ان النطق والخطاب هو العقل والمزاج ولا هيئته الا بعض شيئا
من اجزائه ولا بلامس اعضائه معلقا في هواء طلق لا اثر ولا برد فانه في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن الانه الاعضاء
الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا تعقل الا بالتشريح فيكون غافلا من البدن ايضا وعن القوى والحواس ايضا مع كونه
معه كالذات وانيتها فلا يكون ذاته شيئا منها ونقد ذلك بان ذات الانسان عين بعض اجزائه الاصلية الحيوانية
التي هي جزء لبدنه ولا تغفل عنها بل انما يغفل عن اجزاء الفضلية وعن العوارض والقوى الحادثة فيها القول ففيه
لانه لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ماهي ولا نقول يجب ان يعلمها بحقيقتها بل بوجه عنه انها غذاء
منها بل الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمون بها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه جناته بجماعة لها وعلى مغايرة
لما يقع الشك ذكره وبهذا يبين مغايرة النفس الجسمية الشديدة في الجهات بانها مشتركة فيها بين الاجسام وفي كل
لا يشارك بها غيره اقول ويظهر لان ان لا ادلة الجسمية جنسها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل احد مغاير
جسمية كلية فذلك مما لا يشتبه على من له ادنى تمييز فكيف يجعله مسألة وتجعيد ثانيا ان الجسم الخص فذلك
بعينه ولكن يمتنع الشك فيه ومغايرة لما يقع الشك فيه ويها يبين مغايرتها للجميع ما ذكر من المزاج والبدن واجزائه
وقوله والجسمية يدل ان الجميع بالنهاية اما المزاج فانه يتحصر من كاندا برد منه ويتجاذب البعض فيما البدن
والاعضاء والجسمية فانها تحويه ايضا وقوله ايضا يزيد تنقص مع ان النفس الناطقة باقية على الحال او المراد الاخر
كما يحكم به البديهة وبجزئيات لعقل الشيء والى من ان النمو انما هو في الاجزاء الفضلية وما فيها دون الاجزاء الاصلية
التي هي النفس اقول والبه معقوض بالحيوان والنبات مع ان ذات الفرس المخصوص ليست الاهذا الهيكل المخصوص وهو
ذات بدل التحليل والاغتذاء بل بالخصوص فاما مع ان العقل بالبديهة ان ذاته باقية ولعل الشيخ في ذلك ان الجسم
من تعيين ما ذاته هذا مرهب كله مع تعينها يجزم بعقوله بطبيعتها ودون البعض مع تلك التعينات الا ان الحقيقة
في مدة عمره الا بالعوارض لا يدخل لها في تحقيقها كالاجزاء الاصلية التي نقصد الانسان فانها لا تنقص له من اول عمره
الى آخره الا بالعوارض لا مدخل لها في تشخيصه وهو جوهر مجرد يعني ان النفس الناطقة ليست متحيزة ولا بالذات ولا بالتبع
فان قيل لما تبين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها ليست بجسم ولا كانت من البدن اجزاء منه
انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه وبما تبين انها ليست المزاج ولا القوى ولا الحواس تبين انها ليست
جسمانية ايضا فقد علم بما سبق كونها مجردة بالنظر الى ما ذكره واجيب بانه ربما يذهب الوهم الى انها جسم مجاور للبدن

[illegible]

دليلهم مقلوب عليهم لانا نقول النفس الناطقة منقسمة ولا شيء من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل الماهية
المركبة وهي منقسمة وانقسام الحال يستلزم انقسام المحل قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك بالنسبة
الى الاجزاء المقدارية ولا اجزاء للماهيات المركبة التي تعقلها النفس منقسمة الى اجزاء مقدارية حتى تنقسم الى ما يحل فيه
عنه بحث ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان افعال الماديات متناهية وتحقيقه ان التعقل
عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في
النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية اقول ولو سلم انه فعل فقولكم النفس تقوى على معقولات غير متناهية
ان اردتم بانها لا تنتهي في تعقل الا وهي تقوى على تعقل آخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية
مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل آخر بعده وان عنيتم بانها تستحضر معقولات
لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع الان بعد ان انها تستحضر مفهوما كليا ويلاحظ افراده الغير المتناهية في ضمن ذلك
المفهوم الكلي اجمالا قوله القوى الجسمانية لا تقدر على تعقل ذلك قلنا ذلك لانها لا تقدر على تعقل الكلي بل يرجع الى الوجه
الاول بعينه ولا نجد ان النفس تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني لا يدرك كذلك كالباصرة والسامعة
والوهم والخيال لانها انما تعقل بتوسط آلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته وآلته وادراكه وكل يجب عن ذلك
بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا ما هو آلة لها في سائر الادراكات
وبحصول عارضها بالقياس الى ما تعقل محلا منقطعا يعني ان النفس غير حالة في جسم مثل قلب ودماغ او غيرهما لانه
يحصل العارض للنفس الناطقة بالقياس الى ما تعقل محلا منقطعا اي لانه يحصل العلم للنفس الناطقة بالقياس الى ما يعقل
محلا لها منقطعا اي في وقت دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس الناطقة تعقلها البدن وكل عضو من اعضائه
تكانت دائمة التعقل له او غير متعقل له اصلا وذلك لانه اما ان يكون في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها او لا بل
يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود المعلول
عند تمام العلة وان كان الثاني لزم الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلة يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو
ممتنع اقول ويرد عليه انه يجوز ان لا يكون في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى
بل يتوقف على امر آخر ككونه النفس وغيره من الشرائط وايضا فانا نتعقل ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة كان اللازم
ان تحصل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لان يحل في مادة واحدة صورتان متماثلتان وكذا ان كان المتعقل
الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك المادة صورة مساوية لها في تمام الماهية لا يحل فيها صورتان متساويتان
في تمام الماهية فان قيل المتعقل هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم الذي هو محل الناطقة فان الناطقة
حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا
حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان احديهما عينية والاخرى عقلية قلت
لا يلزم من حلول الشيء في آخر حلوله في محل ذلك الآخر اذ المراد بالحلول هو الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت شيء شيئا
آخر ولا ينعت محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها ليست حالة في محل الحركة لان الحركة توصف بالسرعة ولا يوصف الجسم
بها ولو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق لان احدهما ...

او انها غير حالة في جسم لان الاعراض المذكورة مجردة عارضها يعني ان ما يعرض للنفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة
فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي هي معروضة لها مجردة وتحقيقه ان الاولى ان الصورة العقلية قد تكون مشتركة بين كثيرين
كالكليات التي تعقلها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان مخصوصا بعوارض مادية من
مقدار معين واين معين وكيف معين ووضع معين وغير ذلك فلا يكون مطابقا لما الخارجي فلا يكون مشتركا
بين كثيرين وبيان الثاني ان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه
عليها لانا لا نم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام
صورة فيها بل في مجرد آخر بل ... النفس من هناك كما عندكم ما انتقش من الجزئيات في الآلة ولم لا يجوز ان يكون العلم
مجرد انكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء في شيء اصلا سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في
تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار وح لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد هو المعنى الصورة ولكن لم
من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا لعينها سلمنا لكن لا نم ان اتصاف الناطقة
بهذه العوارض يقتضي اتصاف ما يحل فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا ترى ان
الجسم يتصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمناه لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض
من قبل عليها الاتصاف في تجريدها عنها بحث فيها قيل السؤال الاول مدفوع باثبات الوجود الذهني على الوجه
الذي تحقق اقول وانت خبير بان الوجود الذهني على ما حققناه لا يستلزم ارتسام الصورة في الذهن وقيامها به فلا يتم
الاستدلال ولعدم انقسامها دليل آخر على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات
بغير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي لا ينقسم محلها الذي هو عاقل لها اعني النفس الناطقة
والا لزم انقسام المعقول الغير المنقسم بانقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط فلانها تعقل النقطة و
الوحدة وغيرهما من البسائط وايضا فلانها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة من البسائط
لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لابد فيها من واحد بالفعل لانه مبدؤها وتعقل الكل يستدعي تعقل اجزائه قيل
ذلك الواحد الفعل منقسم بالقوة وكيف لا يجوز ان ينقسم بالقوة الى اجزاء متحدة في المهية والا كانت الاجزاء
حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متشابهة في المهية فيكون الصورة العقلية مشابهة لاجزائها في تمام المهية ولا شك
الكل واحد من تلك الاجزاء حاصلة في العقل بحصول الكل وان حصول المهية يتحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى لتعقل
الشيء الا حصول مهيته في العقل فيتميز الجزء الواحد كما يتميز عن الاجزاء الاخر في المعقولية فيكون الصورة العقلية ممتازة
بالزيادة والنقصان فلا تكون مجردة عن العوارض المادية وقد بينا ان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان تكون مجردة
من مواد جزئياتها الخارجية وعن عوارضها والا لم تكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية
فلا واما الكبرى فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم ويرد عليه انا لا نم ان العلم بطريق الارتسام
ولو سلم فلا نم مساواة الصورة للمعلوم في تمام المهية اقول ولو سلم فلا نم مساواتها في الانقسام وعدمه لا نم ان
الوجود الخارجي ليس من لوازم المهية حتى يلزم من التساوي في المهية التساوي فيه ولو سلم فلا نم ان انقسام المحل يوجب انقسام
الحال فيه وبعد تمام الكلام انما الامر يدل على ان كل مادي منقسم فان النقطة مادية غير منقسمة اقول فان قيل

حالة في المادة بلا واسطة والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على انهما متمايزان بمرتبة
آخر ايضا وهو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود عقلي وما اتى من ان حلول احد المثلين
في الآخر يحلول لما فيه محل واحد لا امتياز بينهما ايضا لا بحسب الماهية ولوازمها ولا بحسب العوارض لتساوي نسبتهما
مدفوع بان نسبة العارض من الحال المقارنة للحال المحلي ونسبته الى الحال العقادية تحتها الى الآخر وهذا القدر كاف في
التمايز ومبنى هذا الوجه ايضا على ان العلم بارتسام الصورة وتحرير الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس
الناطقة اما قائمة بعضها دائما او غير عاقلة شيئا منها اصلا وكلاهما باطل فان كثيرا من صفات النفس معلوم لها
ولا ينعدم استحضارها اياه ونجيب بان صفات النفس ولوازمها تنقسم الى قسمين قسم يلزمها لذاتها من غير مقايسة
الى شيء مغاير لها ككونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغاير لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة
في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما لما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني الا عند
المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من القسم الاول لزم ان تكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم
غير متناهية قلنا ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها اعني ادراكها
لذاتها فانه غيرها فلا يلزم تعقله مع تعقلها الشيء وهو ان ادراكها لذاتها وان كان غيرها لكنها لا تحتاج في حصوله
لحضوره لها فالمعلوم من الصفات بالمقايسة الى ايضا تكون مدركة دائما لتحقق الحضور والغرض انه كاف في الادراك
وما اجيب به من ان العلم بالعلم لعين العلم … اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية لها
لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية لعين الشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول
صورة اخرى مستمرة … لكنه مغاير … فيلزم المحذور … بانا نعلم بالضرورة انه لا ينعدم علمنا بكثير من الصفات
الحقيقية الثابتة للنفس كالقدرة والسخاوة والعلم والشجاعة وغيرها ولا استلزام استغناء العارض استغناء
المعروض بمعنى ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية تكون مستغنية عن المادة واستغناء العارض يستلزم
استغناء المعروض لان احتياج المعروض الى شيء يستدعي احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه وقد
الانتفاء التبعية بمعنى ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف والكلال
لانها انما تعقل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط
يقتضي اختلال المشروط كما في قوة اللمس والحركة الحالتين في البدن فانهما تضعفان بضعف البدن والنفس
الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال لان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت الآلة
البدنية منقصة لانحطاطها اذ قيل الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير حزينا وينقص تعقله عند اختلال قوة
العقل باختلال الآلة فتكون تابعة للجسم قلنا اختلال العقل باختلال الآلة لا يدل على ان العاقل هو الآلة الجسم
عاقلا بالآلة او جاز ان يعتري آخر العمر من تعقلها الذي هو بذاته اشتغاله بتدبير البدن واستغراقها فيه وان يكون
حالا وعلا ان … التعقل عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله بنفسه لا بآلة بدنية ويرد عليه انه يجوز
ان يضعف القوة العاقلة لضعف البدن وكان ما يحس من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وسبب
التمرن والاعتياد فان نحو القوة العاقلة كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب التمرن والاعتياد ايضا فان الذي

على اصل

على اصل من المشايخ يفقدون عقل ما لا يفقده … الشبان الاقوياء وفي آخر سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن
وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبقى التمرن والاعتياد … ولو يجوز ان يكون الزمان …
… وربما الكهولة اذا كان للقوة العاقلة من سائر الازمنة وبذلك يقوى القوة العاقلة ويحصل الضعف في … آخر
النفس ليست قوة جسمانية تقرير ان القوة المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكررها
الا افاعيل القوية الشاقة ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فلان العقول ربما يبلغ وهن القوة حدا يعجز
عن فعلها فان الباصرة تعجز لنظرة في قرص الشمس لا تستنصر الا بعد … الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد
الشديد لا تسمع صوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة القوية لا تحس بالرائحة الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة
فكان قوة المحرقة يطلب بالوهن والكلال واما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا ينفك عنها الانفعال فانها
موضوعاتها تلك القوى كانوا يحمل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون بقاهر يقهر طبيعة المنفعل
ويمنعه عن المقاومة فهو وهن والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي هي
موضوعات تلك القوى فيكون تلك الطبايع مقهورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتقادم والتتابع
يقتضي الوهن فيها جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة ضد ذلك الوهن والكلال فانها لا تكل عند توارد الافكار
المؤدية الى العلوم بل تقوى بذلك ازديادا كالاتحاد وانما قلنا قد لا تكل النفس ولم نقل لا تكل اصلا لانها
اذا كان تعقلها بمعاونة من القوة الفكرية فقد يضعف عن التعقل لضعف معاونها لا لضعفها في ذاتها وكلا
الوجهين ضعيف اما التجربة فلما قال الامام جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع …
فلا يبعد ان يختص بعضها بالكلال دون بعض واما القياس فلانا لا نسلم ان افاعيل القوى الجسمانية لا ينفك
عنها الانفعال موضوعاتها ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه
الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات وذهب
وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية قبل
وقيل ان يكون نوع من النار معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله الارواح جنود مجندة فما تعارف منها
ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بعض ان يكون
كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل به احد واحتج المعلم
على ما اختاره من ان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالماهية
يمتنع ان يجمعها حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما يذكر في حدها احد الحقيقة الجنسية المشتركة
بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية ايضا وان ادعى ان هذا مقولة في جواب
السؤال بما هو عن الافراد وانه طايفة بعرضها فممنوع بل ربما يحتاج في ذلك الى ضم مميز جوهري بل يجوز ان يكون
ما يعقل من النفس ويجعل حدا لها عارضا عاما للانواع متخالفة الحقيقة واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها
اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها بالماهية تقريره انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة والجود
والسخاوة والجبن والشجاعة والعفة بل ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان يكون بحسب المزاج …

وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج ويتغير العوارض تبعا له فان الانسان
الواحد قد يتغير مزاجه جدا او يبقى بعد ذلك وهو باق على خلقه التي كان عليها وقد كان ينبغي ان يكون ذلك بالمزاج لاختلف
باختلاف المزاج وايضا قد تتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله كان الجبان اذا تكلف مدة في اقامته في المخاوف وثبت
عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف بذل المال مدة ودام عليه يصير سخيا والغضوب اذا تحلم مدة ودام عليه يصير حليما مع بقاء
المزاج بحاله ولو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت باستمراره وايضا قد نجد شخصين متقاربين في المزاج
غاية التقارب مع انهما متباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة
الى المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجية كالتعلم من المعلم ومشاهدة من الابوين والاصحاب والاخوان
اذ ربما يتفق للانسان اجتماع هذه الاسباب الخارجية كلها للعفة مثلا مع كونه شديد الاجتناب الى الفجور وبالعكس
وقد يكون الابوان في غاية الخسة والرذالة والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه القوى
والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الآلات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجية فهو مستند الى ذوات النفوس
فيجب ان تكون مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما زعم الاحكاميون
من الاوضاع الفلكية او يكون لتركب في تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة وانحاء
شتى قلما يقع الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق يحكم بالندرة بتماثل الناس في تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفة
مستندة الى ذوات النفوس وحدها او يجوز ان تبدلها على نفس واحدة وهي حادثة وهو خلاف قولنا وعلى قول الخصم
لو كانت النفس لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو ما
ذهب اليه المليون وذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المصنف الاول ولهذا قال وهو على قولنا ايضا حادث
النفس على قول المليين لان الواجب تعالى فاعل بالاختيار على رايهم والمختار لا يكون قديما على ما سبق واما على قول
الخصم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلاثة وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع
الملازمة ان النفس لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن
اما ان تبقى على وحدتها فيلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس من اتصف بالجهل والجبن بعينها نفس من اتصف
بالتهور والاسراف فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول واما ان تتكثر ولا يمكن ذلك الا بان يبطل النفس الاولى
الواحدة ويحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك بناء على ما عرفت من ان
القديم لا يجوز زواله مع ان ذلك قول بحدوث النفس وانما قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان نفس وحدوث نفوس اخر لان
التكثر اما بالانقسام والتجزي او بحصول الكثير والاول لا يكون الا لما له مادة وبه يبطل الواحد ويحصل الكثير والاول لا يكون الا لما له مادة وبعد ذلك اثبتوا الهيولى
على ما سبق ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس
المتعلقة بالابدان الحادثة ولها الكثرة وتمايزها في الازل بالابدان لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو
تناسخ وسنبين بطلانه ولا سبيل ايضا الى الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل لا تكون متعددة بالنوع لما سبق
من ان الاتحاد بالماهية والتكثر بالافراد انما يكون فيما له مادة ومادتها البدن ولا بدن في الازل وتمام الكلام فيه انما
والاعتراض عليه انه مبني على مقدمات قدم تزييفها في محل اثباتها وايضا انما يتم بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث

النفس فيلزم الدور وهو مع البدن على الاتفاق وقد يكون عدد النفوس مساويا لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الآخر لانه
لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذلك لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل
الاجتماع فبالضرورة واما على سبيل الانتقال من بدن الى آخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى آخر لزم ان يجتمع فيه نفسان
متعلقة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وعند حصول
الاستعداد يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه مع ابتنائه على كون
البدن موجبا لا مختارا مبني على حدوث النفس وقد عرفت انه لا يتم بيانه الا بابطال التناسخ الموقوف على حدوث النفس
فيلزم الدور وايضا انحصار شرط حدوث النفس في حدوث استعداد البدن ثم لجواز ان يكون شرطا ايضا عدم
استعداد البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها فحال الكمال لذلك الاستعداد يلا حقه بتعلق نفس اخرى
لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين آخرين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس المتعلقة ببدن
لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس
كما كان واللازم باطل قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق في تدبير
البدن الآخر مانعا وطول العهد منسيا وثانيهما انها لو تعلقت بعد مفارقتها بدنا بعد بدن آخر لزم ان لا يتم
عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة قط واللازم باطل بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام فيهلك خلق
كثيرة لا يحدث مثلها في اعصار متطاولة ولزيادة الملازمة لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق
بالبدن الحادث نفس من الهالكين فقط فيلزم تعطل نفس الاخرى وكلتاهما تجتمع على بدن واحد فيكون
هناك الا نفس واحدة وكانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد
وهذا باطل واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى الفور وانما اذا كان
او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر
من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهالات شغل وبره على الوجه
الثالثة انها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا ينتقل الى بعد انسان آخر ولا يدل على انها لا ينتقل الى بدن
حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرها على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى النبات وسماه فسخا ولا الى الجماد
وسماه رسخا ولا الى الجوهر سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة ولا نفي جنان التناسخ الفاطمون بمغايرة النفس للبدن على
لا نفي ان ... ودليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وجمهور الكثرة والظهور وبحث لا
يخفى الذكر واما الفلاسفة فقالوا يمتنع فناء النفس اذ لو فنت لكان لها محل يقوم به امكان فنائها ولا بد ان يكون
ذلك المحل موجودا الا انه لا بد للامكان من محل لان الامكان ... بل الامكان الاستعدادي الذي هو
عرض موجود فلا بد له من محل موجود ويمتنع ان يكون الشيء محلا لامكان وجوده وما هو مباين للقوام له او لامكان فساده
فان البديهة تحكم باستحالة ان يكون الشيء مستعدا لحصول ما ينافيه او لفساده عنه ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الجسم
مثلا مستعدا لحصول النفس او لفقدها لا انا نقول ... لو لعدمها عنه الشيء انما يكون محلا لامكان وجود ما يقوم
القوام به اي مستعدا لوجوده له ومحلا لامكان فساده اي مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود

الاول لان المغيرة لا تطلق على هذه القوة تطلق على احدى القوى الثلث من القوى الغاذية لهذه لوجود معنى التغير بها فخصت
هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدن المولود وفعل هذه القوة انما يكون حال كون المني في
الرحم لتصادف ذلك فعل القوة المصورة لانها تعد مواد الاعضاء والمصورة تلبسها صورها الخاصة بها واما الوجه الذكر
ان فعل القوة المصورة لا [illegible] واما المنمية فهذه القوى اما الى الغاذية فلان بقاء البدن بدون الغذاء [illegible]
انما يكون من جسم رطب ليكون قابلا للتشكيل والتخطيط ولا بد من حرارة غائرة منضجة محللة للفضول [illegible]
ان تحلل الرطوبة ويعينها على ذلك الهواء المحيط والحركات البدنية والنفسانية فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل منه
لم يكن بقاؤه مدة تمام التكون فضلا عما بعد ذلك [illegible] بالخارج جسم [illegible] بدن الانسان [illegible]
فلا بد له من ان يكون للنفس قوى من شأنها ان تحيل الزاد الى مشابهة جوهر الاعضاء التي يتحلل [illegible] بدل ما يتحلل
منه وهي القوة الغاذية واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري وحدوث الانسان بالتولد [illegible] وجوده فوجب
ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما تعده مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المنفصلة اقل من
المقدار الواجب للشخص كما جعلت للنفس ذات قوة تضيف الى المادة التي يحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المنفصلة
فتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص وتخدم الغاذية قوى اربع هي الجاذبة
والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان وجود الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية والنامية [illegible]
لكن لما لم يمكن ذلك الا بتحصيل الغذاء التابع واصلاحه ودفع فضلاته احتيج الى فعل قوى اخرى اربع فصارت تلك
الاربع خوادم لتينك القوتين لما ان فعلها ليس مقصودا لذاته بل لتتميم تينك القوتين واما في تخدم الغاذية والنامية
فلان الغاذية ايضا تخدم النامية [illegible] اما الاحتياج الى الجاذبة فقط لان الغذاء لا يمكن ان يصل
بنفسه الى جميع الاعضاء لانه اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الا الى الاعضاء السافلة واما ان يكون خفيفا فلا يصل الا
الاعضاء العالية ووجود [illegible] الاعضاء معلوم بالتجربة [illegible] الى الغذاء [illegible] من قبل
المعدة من غير ارادة بل مع ارادة [illegible] وان تناول [illegible] ذلك لا
يجذب المعدة [illegible] الرحم [illegible] وقت الجماع
ان احليله يجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بجوهر المتغذي و
الاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله يستحيل الغذاء الى جوهر المتغذي ولان الخلط جسم رطب
سيال [illegible] ان يقف زمانا بنفسه فلا بد من قاسر يقسره على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض
الاجزاء معلوم بالتجربة [illegible] اذا شققنا بطن الحيوان حال ما تناول الغذاء وجدنا المعدة محتوية
على الغذاء بحيث لا يمكن [illegible] قالوا اذا شققنا بطن الحيوان الحامل [illegible]
رحمها منضمة [illegible] اذا استفرغ الرحم [illegible]
[illegible] واما الى الهاضمة فلان [illegible] القوة المغيرة انما يكون لما هو متقارب الاستعداد للصورة العضوية [illegible]
ذلك بعد حصول القوة التي تجعله متقارب الاستعداد وتلك هي القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة
فان الغذاء يصير فيها كيلوسا اي جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين اما بمخالطة المشروب [illegible] في اكثر الحيوانات

واما بالامتزاج الطبيعي [illegible] ابتداء ذلك الهضم في الفم ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل في
انضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة ولا المدقوقة [illegible] في الكبد فان الكيلوس [illegible]
المعدة ينجذب لطائفه الى العروق المسماة بالماساريقا الى الكبد [illegible] في العروق [illegible] المنتشرة في جميع
اجزاء الكبد بحيث تلاقي الكبد بكليته الكيلوس فينهضم هناك انهضاما ثانيا فيخلع صورته النوعية الغذائية ويستحيل
الى الاخلاط [illegible] الماساريقا [illegible] العروق [illegible]
العظيم الطالع من حدبة الكبد [illegible] في الاعضاء وابتداؤه من حين [illegible] الدم [illegible] العروق واما الى الدافعة
فلان الغذاء [illegible] جزءا من المتغذي بل ينفصل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من الغذاء من الوصول الى الاعضاء
ويوجب ثقل البدن [illegible] وجودها [illegible]
والبراز والبول [illegible] هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة
بالنسبة الى جميع البدن [illegible]
[illegible]
والصورة [illegible] الافعال المحكمة المركبة [illegible] بسيطة [illegible]
في [illegible] القوى [illegible] الافعال [illegible] بهذه الافعال [illegible]
بالشعور والاختيار [illegible] المصورة قوة واحدة بسيطة لا يجوز ان يكون [illegible]
[illegible] الافعال [illegible] المادة [illegible]
من فضلة الهضم الرابع في الاعضاء [illegible] كل عضو [illegible] صورة ذلك العضو [illegible]
الافعال المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة [illegible]
[illegible] الاوهام [illegible] العقول والافهام [illegible]
[illegible] علم التشريح ومنافع خلقة الانسان [illegible]
[illegible] العقل [illegible] القوة التي [illegible] صورة [illegible]
[illegible] الامور لا يمكن ان يصدر الا من حكيم عليم خبير قدير [illegible]
[illegible] تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة [illegible] اصول الفلاسفة [illegible]
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد [illegible] بالايجاب [illegible] على القول بالاختيار فجاز ان يكون هذه الا
[illegible] صادرة [illegible] ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال [illegible]
قوة واحدة [illegible] علم الكلام [illegible] المتأخرين [illegible]
من وجوه الاول [illegible] الغاذية [illegible] الجزئية [illegible]
الدم والخلط [illegible] الغاذية [illegible]
الا قوة واحدة يصدر عنها [illegible] الاطباء [illegible]
[illegible] الاطباء المتأخرين [illegible] القوة الهاضمة [illegible]

الاولى لان المغيرة لا تطلق على هذه القوة تطلق على احدى القوى الثلث من القوى الغاذية ايضا لوجود معنى التغيير فيها فخص
هذه باسم المغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدن المولود وفعل هذه القوة انما يكون حال كون المني في
الرحم لتصادف ذلك فعل القوة المصورة لانها تعد مواد الاعضاء والصورة تلبسها صورها الخاصة بها واما الوجه كون
فعل القوة المصورة لا مركبا بسيطا واما الحاجة الى هذه القوى اما الى الغاذية فلان بقاء البدن بدون الغذاء ممتنع لانه
انما يمكن ان يكون من جسم رطب ليكون قابلا للتشكيل والتخطيط ولا بد من حرارة غريزية منضجة محللة للفضول [illegible]
ان تحلل الرطوبة ويعينها على ذلك الهواء المحيط والحركات البدنية والنفسانية فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل منه
لم يكن بقاؤه مدة تمام التكون فضلا عما بعد ذلك واما الى النامية فلانه لا بد في الخارج من جسم [illegible] بدن الانسان [illegible]
فلا بد اذن من ان يكون للنفس قوة من شانها ان تحيل الزاد الى مشابهة جوهر الاعضاء ليبدل [illegible] ما تحلل منه [illegible]
منه وهي القوة الغاذية واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري وحدوث الانسان بالتولد [illegible] وجود [illegible]
ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما تعده مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المفصلة اقل من
المقدار الواجب للشخص كما جعلت للنفس ذات قوة تضيف من المادة التي تحصل بالغاذية شيئا فشيئا الى المادة المفصلة
تزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب [illegible] ما تخلص من ذلك النوع الى ان يتم الشخص وتخدم للغاذية قوى اربع هي الجاذبة
والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان وجود الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية والنامية كانتا مقصودتين فيه بذاتهما
لكن لما لم يكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضلاته احتيج الى فعل قوى اخرى اربع فصارت تلك
الاربع خوادم لتينك القوتين لما ان فعلها ليس مقصودا لذاته بل لتتميم فعل تينك القوتين واما ان تخدم الغاذية اولا
لما ان الغاذية ايضا تخدم النامية فعلم ما هو المقصود بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة فقط لان الغذاء لا يمكن ان يصل
بنفسه الى جميع الاعضاء لانه اما ان يكون ثقيلا فلا يميل الى الاعضاء العالية واما ان يكون خفيفا فلا يميل الى
الاعضاء السافلة ووجود [illegible] الاعضاء معلوم بالتجربة فان الشكر اذا اشتدت حاجته الى الغذاء يجذب [illegible] من قعر
المعدة من غير ارادة بل مع ارادة امساكه فيه وايضا فان الحلو يخرج بالقي بعد غيره وان تناول اولا وما ذلك الا
بجذب المعدة اللذيذ الى قعرها وكذا الرحم اذا كانت خالية عن الفضول بعيدة العهد بالجماع يجذب الانسان وقت الجماع
ان احليله يجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي و
الاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله يستحيل الغذاء الى جوهر المغتذي ولان الغاذ جسم رطب
سيال [illegible] ان يقف زمانا بنفسه فلا بد من قاسر يقسره على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض
الاجزاء معلوم بالتجربة قال ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان حال ما تناول الغذاء وجدنا معدته محتوية
على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من المعدة الغذاء شيء وايضا قالوا اذا شققنا بطن الحيوان الحامل من تحت السرة وجدنا
رحمها منضمة انضمامات شديدة بحيث لا يسع ان يدخل فيها طرف الميل وايضا فان الحوامل اذا استفرغ الرحم الا بتراكه
تعلله واما الى الهاضمة فلان ما نالته القوة المغيرة انما يكون لما هو متقارب الاستعداد للصورة العضوية واما [illegible]
ذلك بعد فعل القوة التي تجعله متقارب الاستعداد وتلك هي القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة
فان الغذاء يصير فيها كيلوسا اي جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين اما بحالة الطعام المشروب وذلك في اكثر الحيوانات

واما بانحطاط المشروب كما في الجوارح الصيد وابتداء ذلك الهضم في الفم لاتصال الفم والمعدة كانت الحنطة الممضوغة تفعل
انضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة باللعاب ثم ثانيها في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه
المعدة انجذب لطائفه في العروق المسماة بالماساريقا الى الكبد وتحلت في العروق المتصغرة المتضائلة المتفرقة يجمع
اجزاء الكبد بحيث لاقى الكبد بكليته الكيلوس فينهضم هناك انهضاما تاما فيخلع صورة النوعية الغذائية ويستحيل
الى الاخلاط ويبقى كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا وثالثها في العروق وابتداؤه من حين صعود الخلط في العرق
العظيم الطالع من حدبة الكبد ورابعها في الاعضاء وابتداؤه من حين ما يترشح الدم من فوهات العروق واما الى الدافعة
فلان الغذاء يصير بتمامه جزء من المغتذي بل يفصل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء
ويوجب ثقل البدن بل يفسده ويفسده فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها معلوم بالحس في حال التبرز والقيء
وادرار البول ويوجد تضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كما للمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة
بالنسبة الى جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يخصها بخاصة والقوتان الاوليان تامتان قد يوجد احدها
بدون الاخرى اما النمو بدون السمن كما في الصبي المهزول واما عكسه كما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال السمن
والصورة تعرف باطلاق الاستقراء [illegible] وهذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والقول
في الشيخ ببطلان القوى مطلقا وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ما ابكة مكلفة بهذه الافعال تفعلها
بالشعور والاختيار ويرد عليه ما لا اقتران المصورة قوة واحدة بسيطة لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كان المغيرة
بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة فان لمني لما يحصل
من فضلة الهضم الرابع في الاعضاء فتفصل من كل عضو لما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك
الافعال المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والتجاويف والمنافذ والالوان المختلفة
وما روعي فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام وقد بلغ المدون منها
كما علم في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان عند الآن مع ان ما لم يعلم منها اكثر مما قد علم لا يخفى على ذي حدس كامل
ما لا يكاد يجزم العقل بصدورها عن القوة التي هي ما صورة وانها ايضا كونها مركبة وكونها الموادها مختلفة ولا يحكم
بان مثل تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن حكيم عليم خبير قدير هذا كلامهم في القوى النباتية اقول الاعتراض عليه
بعدما قيل من ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها مبني على اصول الفلاسفة من ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب موجب بالذات واما على القول باختياره فجاز ان يكون هذه الا
كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر من الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن
قوة واحدة فهذه المسائل لا تتم على قوانين علم الكلام وامثال ذلك انما نشأت من خلط المتأخرين الحكمة بالكلام
من وجوه الاول ان الاتم ان الغاذية قوة تلك وكم فعلها انما تتم باعانة الجزئية [illegible] لكن تحصيل جوهر البدن
الدم والخلط انما هو فعل الهاضمة الكبدية لا انه في فعل جاذبة العضو واما الغاذية فعلها ليس الا التشبيه فليس [illegible]
الا قوة واحدة يصدر منها التشبيه الثاني ان الاتم ان الغاذية غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كما لبنوس والشيخ السيحي
صاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتاخرين لم يعترفوا بينهما ومقابلة ما قيل في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة معدة فعلها

عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة اذ الجاذبة جاذبة بعضو شيئا ما من الدم والماسكة ماسكة ذلك المغير
فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة
العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحدث في الدم الطبوع ما لاجله يأخذ استعداد
المادة للصورة الدموية في الانتقاص ويأخذ استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ولا يزال الاول يتنقص والثاني
يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية وتحدث الاخرى وهي العضوية فهيهنا حالتان
احديهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل قوة الهاضمة والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا
يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت
القوى اكثر من المذكورة فان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب الهضم بعضها في الكيفية وبعضها
في الصورة النوعية ايضا كما ذكرناه آنفا والحاصل انه يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فتكون
هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية
الثالث ان الامام اثبت النامية غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فتحصل
بعضا من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو من الولادة الى قريب من الثلثين ثم تنتظر
البهاتين من الضعف فتحصل منه ما يساوي وذلك في سن الوقوف من قريب من الاربعين ثم يزيد ضعفها فلا تقوى
على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الحقيقي الذي لا يتبين الا في قريب من الستين وقبله الانحطاط الخفي
الذي هو ما بعده الى آخر العمر الرابع ان الامام اثبت المولدة التي هي قوة اخرى غير القوة المغيرة التي لا تنتهي الى غيرها [illegible]
ينفعل لذلك كما ينفعل بعينه ان يعطى اللبن ولا يحتاج ان يدعى قوة اخرى [illegible] الاعضاء غذاء الاجنبي كما ان اللبن
فضلة غذاء الشخص الخامس انه لا حاجة بنا الى اثبات القوة المغيرة الاولى [illegible] متشابهة الاجزاء
[illegible] هذه القوة تعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لكان تعمل الصورة في الصورة العصبية [illegible] صورة العظم
ترجيحا بلا مرجح [illegible] لانه متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط وشيعته لان المني يخرج من كل
البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه ومن العظم جزء شبيه وعلى هذا من جميع الاعضاء وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف
حقايقها باختلاف الاعضاء المنفصلة عنها ولو سلم فنقول فالذي اورد عليكم في القوة المغيرة ايضا فان المني اذا كان
متشابه الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية دون آخر ترجيحا بلا مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد يكون بحسب اختلاف
مرتبة الاجزاء بنسبة قربها وبعدها من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاطباء فانهم يجعلون المولدة والمغيرة
وغيرهما قوى النفس والآلات لها والنفس حادثة بعد تحقق المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء
الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها بغير مستعمل اياها وهو باطل فتدفع بان هذا انما يرد
لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام او من قوى النفس النباتية
للمولود المغايرة بالذات للنفس الناطقة فلا اشكال قال العلامة في شرح الاشارات ان من الاطباء من يجمع بالقوة الجاذبة
اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا ويفرز منها بالقوة المولدة مادة المني ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد
المادة لصيرورتها انسانا فيصير تلك القوة مبادرة لتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم

التي ابدية كالانها في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان تصير مستعدة لقبول نفس كل بعيد حيوانها مع حفظ
المادة الافعال النباتية مجذبها الغذاء وتضيفها الى تلك المادة وتكامل المادة بتربيتها الى ان تصير تلك القوة مصدرا
مع ما كان يصدر عنها من الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس كامل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال
الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع
ما تقدم النطق وتبقى مدبرة الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك فالجزئي منه اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله من شأنها
ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند الملامسة بحكم الاستقراء
قال الشيخ اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان النبات قوة غاذية يجوز ان يفقد سائر القوى [illegible]
كذلك حال اللامسة للحيوان لانه مركب من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة النفس فيجب ان يكون الطليعة
الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون من قبل الطلايع التي تدل على امور تتعلق بها منفعة
خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به يستبقي الحيوة من المطعوم [illegible]
يجوز ان يبقى الحيوان بعد سائر ارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب الضار ولعين شيء منها يعين على [illegible]
المحيط بالبدن محرق او مجمد وبشدة الاحتياج اليه كان بعونة الاعضاء سارية في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس
انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتأذى على الاتصال بملاقاة الحاد اللذاع فان الكبد مولد الصفراء والسوداء
والطحال والكلية مصب المائية اللذاع وكالرية فانها دائمة الحركة فتتالم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها اساس
البدن ودعائم الحركات فلو احست لتألمت بالضغط والاحتكاك وبما يرد عليها من المصاكات وتبعها بعضهم الفلكيات
لما منهم ان اللمس من لوازم الحيوة والافلاك حية لكون حركتها نفسانية فيكون لها شعور وحس [illegible] الا انها
يكون لجذب الملايم ودفع المنافر فيكون وجوده في الفلك التي علية الكون والفساد معطلا [illegible] انما
في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض آخر كتلذذها بالملامسة والاصطكاك [illegible] يمنع كونها
لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود اللامسة للعنصري بناء على ان الارض تتحرك بحركة الثقيلة
السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها بالملايم والمنافر ففي غاية الضعف [illegible] وحدتها نظر
ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة [illegible] في جميع الجهات كسائر الحواس وان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الآلة
ليست المختلفة بعدد مبادرها وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما مهدوه من
القوى من ان القوة الواحدة لا تصدر عنها اكثر من واحد [illegible] ومحسوساتها مختلفة الاجناس متضادة [illegible]
قوى عدة [illegible] يحكم بالتضاد بينهما فيثبت لكل من ضدين منها قوة واحدة هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة وثانية
بين الرطوبة واليبوسة وثالثة بين الخشونة والملاسة ورابعة بين اللين والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل
والخفة [illegible] ويجوز ان يكون لهذه القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك في الآلات انقسام غير
محسوس [illegible] لهذا التوهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدرك باللمس هو المتضادات كالحرارة والبرودة [illegible]
من المعاني المدركة بالعقل او الوهم [illegible] واحدة [illegible] فلم لا يجوز [illegible]
عنها ما هو اكثر من ذلك [illegible] فان الطعوم والروائح والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها

وكون التضاد فيما بين الملموسات أكثر وأقوى لا يجدي نفعاً ومنه الذوق و يفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن
المثل في العصب الذوقي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو تالي اللمس في المنفعة اذ يتمكن به على جذب الملائم
ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يتمكن به على مثل ذلك من الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه
ان نفس الملامسة لا يؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الحار يؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة
المسماة بالملعبة ويشترط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل الطعم المطعوم وضده عن الطعوم كلها ليؤدي طعم المذوق
كما هو الى الذائقة فان لم يعرض لها تكيف لعارض طعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة
كيفية عند ذلك الطعم فان المرور يجد طعم العسل مراً والخلفوا في ان توسطها بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم
ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس ح هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة لسهولة
وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فيكون
المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم الشفاف
وقد يتركب من الطعم واللمس احساس بلا امتياز كما في الحرافة فانها تفرق اللسان وينفعل عنها انفعالاً لمسياً التفريق ولها اثر
ذوقي فيرد على النفس اثر الحسين منها كاثر واحد بلا تمييز الحرافة ومنه الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين
من مقدم الدماغ في الخيشوم الشبيهتين بحلمتي الثدي ويفتقر في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى
الخيشوم والجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل بتبخر وتحلل اجزاء
من ذي الرائحة يخالطها الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير سبب التبخر في الهواء ولا
تخرج وانفصال ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه
فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان الجيف قد يشم رائحتها على مسافة بعيدة جدا ويحرق
ويبقى الكيفية مع ان رائحته تدرك في الهواء ازمنة متطاولة وتمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء
اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من التبخير يذكي الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها
ولما دلت التفاحة بكثرة الشم والاول انه يتحكم الشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان
التبخر وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة الشم تعين على ذبول التفاحة وتحلل رطوبتها فالا
الامام والحق ان كليهما ممكن يعني يمكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم ايضا
سببا لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سبب له وتمسك الآخرون بان النار مع
شدة احالتها لما يجاورها لا تسخن الاماكن القريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما
حكي ان العلم الاول في التعليم الاول من ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ الى الجيف حصلت من ملحمة وقعت
بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة وامتناع ان يتحلل من تلك الجيفة اجزاء تنتشر في مائتي
فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافة البعيدة على ما حكي
يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها الجيف بالباصرة حيث يحلق في الجو العالي ومنه
السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط المتكيف بكيفية

الصوت

الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع اي امساس عنيف او قلع اي تفريق عنيف وهما موجبان لتموج الهواء اما القرع فلان
القارع يموج الهواء الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها القارع الى جنبيها واما القلع فلان القالع يموج الى ان
ينفلت من المسافة التي يسلكها المقلوع الى جنبيها ثم في الاثر يموج الجزء المتباعد من الهواء لانفلاته الى التشكل والتموج الواقع
هناك ويشترط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة
الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى
مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما ولا نعني بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج
ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاوره ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف
بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة واستدل على ان الاحساس
بالصوت بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الآخر
على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثاني انا اذا رأينا من بعيد
ضرب القارع على الخشبة رأينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب حتى لو كان لنا
قريب من جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا و
اعترض الامام بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدوران لان تحصيلها انه متى وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ
وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا الظن واستنجح بان امثال ذلك بمعونة الحدس القوي من الاذهان
الثاقبة تفيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية التي يستدل فيها بالحدس الصائب فلا يجوز عند عدم علة
الغير مع كونها معلومة يقينا وعارض بوجوه الاول ان الحروف الصامتة لا وجود لها الا في آن حدوثها
فاذن قد سمعناه قبل وصول الهواء الحامل لها الى صماخنا الثاني حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او
اهوية متعددة فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك الواحد الا مرة لان الانسان الآخر
لا يبقى في ذلك الهواء الكلمة على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها
الواحد مرارا كثيرة والثالث قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب ولا
يمكن بقاء الهواء الحامل لتلك الكيفية بنفوذه في مسام الجدار لان الهواء الحامل للكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بالشكل المخصوص
في المخارج فاذا تأدى الى الجدار وصدمه تشكل فلم يبق ذلك الشكل لانه لاجل صدم الهواء حامل الصوت المخصوص
فبعد خروجه عن المنافذ وجب ان لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة آنية الحدوث
لا آنية الوجود فيجوز ان يبقى زمانا يصل الهواء الحامل لها اهوية متعددة تكون الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون
واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السامع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعد
منتفيا وعن الثالث بان شرط السماع بقاء الهواء على كيفية التي هي الصوت المتفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ
الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز فان قال ان
الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفية مخصوصة على سبيل التجوز فلم يرد به انه
يتشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا بشكله على حاله ومنه البصر وهو قوة مودعة

في مقعر

في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين تنبتان من غوري البطنين المقدمين من الدماغ عند جواري الزائدتين الشبيهتين
بحلمتي الثدي يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا حتى يتلاقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت
يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة و
سمي مجمع النور وانما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف سائر
الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما بسائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها
ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى
يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء لكن لا وحده اما اللون فهو انما يرى بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل اراد
بالمرئي بالذات ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة بان يكون هناك رؤية تتعلق بها اولا وبالذات ...
بينهما بتلك المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض الاولية والاعراض التابعة وعلى قياس الحركة الذاتية
والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك لان رؤية الضوء ...
مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا ابصرنا لونا مضيئا فهناك
رؤيتان تعلقت احديهما بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك ... الكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا
تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية الاولى لا تتحقق بدونها واما الشكل مثلا فلا يتعلق به
منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء ويتعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه
وقبحه وغير ذلك فلون الجسم مرئي اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض وهذا لم يكشف هذه الاشياء
عند الحس انكشاف الضوء واللون وهو راجع الى ما ذكره المحققون انما قيد بقوله بيننا لان الرؤية ... كما هو
مذهب الاشاعرة لا يكون مختصة بآلة مخصوصة اذ لا جارحة هناك ولا يجب حصوله مع شرائطه ... عند
ثم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانهم اتفقوا على امتناع
الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار
معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض ... ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بان ذلك لو ثبت لزم
امكان ذلك بنفسه ... بطلانه وان اريد الاحتمال ... يجب ان لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل
على سبيل القطع ... في العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو ... تعلق
البصر بالعين هذا التعلق المخصوص او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوقه كما في الآخرة واما
شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم مقابلها المتحيز
بالذات المقابلة للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب
قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكدورته فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد
مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد المخصوص ... ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى من
بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط
فان البصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر

وضعف

وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع الشعاع من
النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون والمعنى ... ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن
الابصار ... لا يحجب ... ما وراءها الا ... ما صرح به هذا القائل ...
حجابا بين الرائي والمرئي على تفسيره ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي
مانعا الشعاع من النفوذ فيه ... هذا يجب ان لا يكون الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج مرئيا لعدم منعه الشعاع
من النفوذ فيه والتجربة تشهد بخلافه ... بعض الاجسام اللطيفة في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى
اصلا كالسموات وكرة الاثير والهواء الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة بل له حظ من مراتب الكثافة ...
والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم اللطيف لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكنه يصير مرئيا وما قيل من
هذا الشرط يغني عنه ما ذكره بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون الشيء جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروائح
والكيفيات الملموسة ليس بشيء لان الكثافة انما اشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية بلونه لا في تلك الاحوال ...
وحيث يكون الضوء واللون والشكل والمقدار وسائر المبصرات التابعة كيفية وذلك باطل قطعا فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا
وجب ان يرى لونه والحبة كما يرى ضوؤه ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة هناك وتحقيق اشتراط كون
المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة ...
هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط شفاف بين الرائي والمرئي فصارت شرائط الرؤية عشرة كاملة ...
ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي ثم في خروج الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء في الابصار ثلاثة
الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته
عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط
شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر فما انطبق عليه من المبصر اطراف تلك
الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الصغر في سطوح
المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي الطول
والعرض حركة في غاية السرعة وتخيل بحركته هيئة مخروط الثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو
المختار عند ارسطو واتباعه كالشيخ وغيره قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعدادا تفيض به صورته
على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا لرأى شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليدتي العينين
بل لا بد من تأدي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين ومنه الى الحس المشترك ولم يريدوا به تادي الصورة من الجليدية الى
الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان
الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الهواء
الذي بين الرائي والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار ثم الرياضيون
المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه لم يحجب البصر عن رؤيته وما ذلك
الا لان شعاعا من البصر ينفذ في الجسم المتوسط ويصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ على التقدير الثالث

ولهم امارات اقناعية موقعة للبقية هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها
ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عينينا بل من بدن البقة جسم يخرق
الافلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح العين خرج مثله
وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظ وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا
قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية وان
لم يكن القاسر معلوما ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح وصولها الى الاكثر
الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي في
الابعد الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القريب قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما
بط قطعا لانا كما فتحنا العين نبصر الثوابت ودفع جميع تلك الوجوه سهل بناء على كلام القائلين بخروج الشعاع وهو انهم
ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك
الشعاع قاعدة المخروط ورأسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع منها
اليه مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء منها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الاول
ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس يحدق نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذا
اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر
الى لون آخر لم يره ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا
ورد بان صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة اقول لكن بين التخيل والمشاهدة فرق بين والارتسام في الخيال
هو التخيل دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصواب ان يقال ان صورة المرئي
في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما سيأتي في اثبات الحس المشترك ثم اقول والحق انهم ان ارادوا بانطباع صورة المرئي
في الباصرة وجوده الذهني فلا ينبغي ان ينازع معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها في القوى الجسمانية
امر لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات فان صور المسموعات
ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموسات في اللامسة والمذوقات في الذائقة والمشمومات في الشامة وان ارادوا
بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فدليلهم لا يساعدهم على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا معتدلا
يرى كما هو واذا ابعد منه يرى اصغر مما هو عليه وكلما يزداد البعد يزداد الصغر الى ان يبعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى و
ما ذلك الا لان صورة المرئي تنطبع في جزء من الجليدية بحيث يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز
الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما ابعد المرئي ويصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها من الجليدية
ولا شك ان الشيء المرتسم في الاصغر اصغر من الشيء المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع في
المرئي بحسب ابعاده من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه
قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد في ابعاده كلها سواء كانت الزاوية ضيقة
او واسعة قلنا لان القائلين بخروج الشعاع يقولون لما صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها

والثالث

والثالث ان المبصر لو ادرك صورة سائر الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها لمدركاتها بان يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس
بل ادراكها اياها انما هو بان يتأدى اليها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر ايضا بخروج شيء منه الى المبصر بل بان
يتأدى اليه صورة المحسوس ورد بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان المتأخرين فهموا من قول القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع
صورة المرئي في الجليدية ان المرئي في الحقيقة هو تلك الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يبصر الانسان ما هو اكبر من نقطة
ناظره اذ لا ينطبع في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم ثم توقفه على ادراك الحكم عليه
وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد شيء عنا ولما ابصرناه حيث هو والصواب انهم ارادوا
ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتأثرت الحاسة بها تنبهت النفس فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه
وفي جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة الابصار لا انها مبصرة وكما ان المذهب الثالث ضعيف اوله ابطال
الا تعلم بالظن ان الشعاع الذي في بين المصفوف الى البعد يستحيل ان يقوى على احالة نصف العالم الى كيفيته بل العضو
او الانسان لو قيل انه كان كله نورا او نارا لما احال الى كيفيته من الهواء عشرة اذرع فضلا عن هذه المسافة العظيمة
لم يكن هذا حيلة عند العقل فلا يظن عنده وايضا لو توقف الابصار على استحالة الشف المتوسط الى حالة تقبل البصر على
الادراك لكان كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت
الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كانت اقوى وان لم تقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها
لبعض العيون اولى من البعض لان لكل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك
البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاشياء وهو ح لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او
لا يحصل شيء منها وح يلزم ان لا يحصل الابصار ولقائل ان يقول نختار ان تلك الحالة تحصل بالجميع تلك العيون
ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل واحد منها
علة مستقلة لامر فايها كانت سابقا على ما عداه من تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة
دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحدا منها لان شرط
السبق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على ما مر في مبحث اجزاء الماهية من ان عدم كل واحد من
العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم عند اجتماع اعدام العلل
الناقصة اجتماع العلل المستقلة ح يكون مجموعها لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد
فعند اجتماع العيون نختار ان تلك الحالة تحصل بجميعها ويكون علته المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها فلم يلزم
اجتماع العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة في الشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص
آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر المتأخر ح يلزم تحصيل الحاصل او لا يحصل فح
يلزم ان لا يراه الناظر المتأخر وذلك بط ولو جوزنا ان يحصل برؤية الناظر المتأخر تكيف الشف المتوسط بشعاع
عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر ويلزم امكان رؤية الاعمى الاقطع البصر لان ذلك مما يلزم لو لم
يكن هناك شرائط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع فان العكس الى المدرك ابصر جمهور فقد شهد الامتحان والتجربة بان
الشعاع اذا وقع على صقيل كالمرآة مثلا ينعكس منه الى شيء آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع

الى

فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكره الناظر فاذا وقع صيقل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه
فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة في المرآة ولو
كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح المرآة واذا كان الوجه بعيدا عنها
الخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته غائرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد ذهبوا الى انه ينطبع من الوجه صورة
في الصيقل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين ورد ذلك بوجوه احدها ان صورة الوجه لو انطبعت
في الصيقل لانطبعت في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعه بتبدل الرائي كما ان الحائط اذا اخضر لانعكاس
الضوء عن الخضرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف عن المتنقلين لكنا نرى صورة الشيء
ينتقل مكانها مع انتقالنا وثانيها لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت في سطحها الظاهر فكان يلزم ان نرى
في سطحها الظاهر كما نرى سائر النقوش المنقوشة في ظاهرها لكنا نرى الصورة المرئية في المرآة غائرة فيها بحيث يقرب
ممن قرب منها ويبعد عمن بعد عنها واما في عمقها فهو باطل اما اولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق واما ثانيا فلان
الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان يرى لكثافة جرم المرآة وثالثها لو كانت الصورة المرئية في المرآة منطبعة فيها
لكنا اذا رأينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكنه ممتنع لاستحالة انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان
يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما ينطبع في موضع معين من الصيقل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو
[illegible] وخرج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول
لانطبق قاعدة المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه يتبدل بانتقال الرائي
وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون الصورة المنطبعة في سطح الصيقل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه
لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح الصيقل وانما يرى لان الابصار على ما مر انما هو بانطباع الصورة في البصر
وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بممتنع انما الممتنع انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم لان صورة الشيء
لا يجب ان يساويه في المقدار وان عرض بعلة [illegible] تعدد المرئي فيعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين
فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا رأى الشيء الواحد
واحدا وان تعدد السهمان رأى متعددا [illegible] لان المخروطين [illegible] فان لم يمكن ان يقع السهمان من
المرئي على موضع واحد رأى واحدا وان تعدد موقع السهمين رأى متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا الى ان [illegible]
[illegible] المرئي في الجليدية غير كافية في الابصار والا لرأى الشيء الواحد شيئين دائما بل لا بد من تأدي الصورة من الجليديتين
الى ملتقى العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا وان عرض لا يتأدى الصورتان من الجليديتين
الى الملتقى فيتعدد لاعوجاج [illegible] احدى العصبتين رأى ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع
بوجهين الاول انا [illegible] عشرة [illegible] ذراع [illegible] فلو كان الثاني
[illegible] فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وقصدنا النظر اليه [illegible] فانا نراه [illegible]
ونرى الابعد [illegible] شيئين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابعد وجمعنا البصر عليه فانا نراه واحدا
الاقرب [illegible] الشيء [illegible] رؤية الواحد شيئين على ما ذكرتم من اعوجاج احدى العصبتين

لما امكن ان يرى حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين لانه لم يلزم ان يكون تركيب العصبتين باقيا على الترتيب الا
معا والجواب اقول هذا الدليل مقلوب عليهم اذ لو لم يكن سبب رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين او
تعدد موقعهما لما امكن ان يرى حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين لانه لا يلزم ان يكون السهمان او موقعاهما في
حالة واحدة متعددا معا والجواب والثاني ان الروح الدماغي جسم لطيف من شأنه [illegible] في ملتقى العصبتين
يجب ان لا يتقدم عليه البتة ولا يتأخر واذا كان التقدم والتأخر جائزا لطبيعته وقع الخلل في اكثر الامور لاكثر
الناس لان الروح الباصرة اذا تجاوز الملتقى لم يتحد الصورتان ولما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في بيان الحواس
الباطنة فقال ومن هذه القوى المدركة الجزئيات الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس والحواس
الباطنة خمس كالحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء ووجه الضبط ان الباطنة اما مدركة واما معينة على الادراك
والمدركة اما مدركة للصور اعني ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني ما
لا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان يحفظ الصور
وهي الخيال واما ان يحفظ المعاني وهي الحافظة ثم جعل الحافظة والمتخيلة مدركة باعتبار الاعانة على
الادراك واستدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان
هذا الابيض حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصول هذين الامرين في النفس لانها لا
يرتسم فيها الماديات على ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات فلا بد من قوة غير الحواس الظاهرة
يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتأدي اليها من طرق الحواس فهي كحواس لهذه القوة يؤدي مدركاتها اليها
فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك ولهذا
الوجه اشار بقوله الحاكم بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس لما ذكرنا والحكم الى القوة مجاز لانها
الاشياء عند النفس والحاكم بينهما قد يكون بارتسامها كلاهما فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون بارتسام
بعضها فيها وارتسام بعض آخر في آلتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامهما في آلتين لها كما اذا حكمت
على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة حتى انها لا يجتمع فيها الا في قوى اخرى
يجتمع فيها الكلي والجزئي معا حتى يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما توهم جاء منه ما ذكره
اذ ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات لتصور حكمه عليها فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات ويحكم
بينها وثانيها انا نشاهد القطرة النازلة من عل خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذلك الا
لان ثانية غير البصر عند زوال المقابلة يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة ويبقى قليلا ويتصل الارتسامات
البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا ولا قطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة واليه
الوجه اشار بقوله ورؤية القطرة خطا والشعلة دائرة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الباصرة بان
يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب الثاني فيكونان معا وثالثها ان
المبرسم اي من به مرض البرسام وهو ورم في حجاب الدماغ ذا قوى مرضه وتعطل حواسه الظاهرة يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج
على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى سباعا واشخاصا حاضرة معه ولا يراها احد من سليم حواسه والمشاهد

الصورة مرتسمة في بصره اذ لا يرتسم فيه لا موجود مقابل اياه ولما كان ادراكهما كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق
عند المدرك ولذلك يقضي على ان الابصار انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار بارتسام الصورة في الحس المشترك
لم يتميز الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الصورة من داخل كما في البرسام
فانه لما اشتغل نفس الممرور بما عرض لها من المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة تسلطت المتخيلة ونقشت في لوح الحس المشترك صورا
كانت مخزونة في خزانة الخيال او صورا ركبتها من تلك الصور المخزونة على طريقة انتقاشها فيه من الخارج ولما لم يكن يشعر
بانتقاشها فيه من داخل لم يفرق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فيحسب ان الاشياء التي هذه صورها موجودة في
الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق والى هذا الوجه اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له اي ما لا تحقق لمرئية المبرسم ما
لا تحقق له ومن القوى الباطنة الخيال وهي ثابتة مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ بمعنى ان
الصور المحسوسة قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدئين متغايرين لئلا يلزم [illegible] من ان الواحد
لا يكون مصدرا لاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل
نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل الفرق بين النافع والضار والصديق
والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به فلم لا يجوز ان تكون قوة واحدة سميتموها بالخيال والحس
المشترك مبدأ لادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس قد تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن فبطل
قولكم الواحد لا يكون مبدأ لاثرين مختلفين واجيب بان الخيال لا بد وان يكون [illegible] فيجوز ان يكون قبوله لاجل
المادة وحفظه بقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان [illegible]
الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق تأديتها من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات
النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول لا يخفى ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون [illegible]
في القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل [illegible]
القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقيل آخر وهو ان
الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية
بل بحيث تحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما تحقق
فرق بين الذهول والنسيان واعترض عليه بانه يجوز ان لا تكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك
بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور صورة
المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا
وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال وقد يقال انه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى
الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة هي الحس المشترك والخيال ومن تلك
القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب
فتهرب منه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة بها ادراكها
وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني ما لا تدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا

ما يتأدى اليه من الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات
العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لم لا يجوز ان تكون آلة لادراك انواع المحسوسات الا
يجوز ان تكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك [illegible]
الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا عندها بواسطة كل منهما بآلتها الخاصة بها [illegible]
محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا يكون من الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة
لها ومن تلك القوى الحافظة وهي للوهم كالخيال للحس المشترك ودليل تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظ للمعاني
غير الحافظ للصور والكلام فيه على ما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور الحسية والمعاني الجزئية المنتزعة منها
بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له
هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له هذه العداوة له هذه النفرة وتركيب الصورة بالمعنى
كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس له هذا الطعم
وقس على هذا ومن تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل
انسان بلا راس وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل [illegible]
الى بعض وفصل بعضه عن بعض تسمى مفكرة قالوا للدماغ بطون ثلثة اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثاني
فهو كمنفذ بينهما ممتد على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن الاول ومحل الخيال هو مؤخره
والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى
لا مزيد هنالك من الحواس فيكون مصادمات [illegible] للاختلال

الفصل الخامس

في الامور التي تعرض لاجناسها العالية [illegible] اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي فذهب ارسطو ومن تبعه الى انها تسعة
[illegible] الكم والكيف [illegible] [illegible]
[illegible] الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف [illegible]
[illegible] لانه لو كان داخلا في الاعراض [illegible] الاعراض استقصائيا
والوحدة عند القائل بوجودها في الخارج فان قيل [illegible] وجودها في الخارج داخلة في الكيف فلا [illegible]
[illegible] الكيف كاشتباه [illegible] لا انقسام [illegible] لا يكون ذاتي
الاجناس فضلا ان يكون من الاجناس العالية وبيان انحصار الاجناس العالية للاعراض في هذه التسعة يتوقف على كون
هذه التسعة اجناسا وعلى كونها غير مندرجة [illegible] وعلى كونها شاملة لاجناس تحتها وعلى انه لا جنس خارجا عنها
ثم كونها اجناسا يتوقف على ان الاطلاق على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون حينئذ معنى مشترك حتى يجوز
كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لان القول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا لذلك الاطلاق
على ما تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك انه من قبيل اطلاق اللوازم [illegible] على ما تحتها بالسوية فلا بد من الاطلاق الذاتي
على ما تحتها ومع ذلك لا بد ان لا يكون تمام ماهية ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين ماهياتها
بالحقيقة حتى يتحقق كونها اجناسا ويمكن [illegible] في كل واحد من الامور المذكورة وكذا [illegible] كونها غير مندرجة

عنه بعض الجواز ان يكون اسامنها او اكثر ضد رحبه بخوجنسا عاليا لها واما كونها شاملا لاجناس تحتها فظاهر لجواز
كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية وتجاب بان المراد بعيهما من كونها عالية انه لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها انواعا
مفردة واما انه لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه بل غايته عدم الوجدان قال الامام وهذه الاشياء التي يتوقف عليها بعضها
المقولات في هذه العشر ما الاسبيل الى تحقيقها وما يقرب منه ان الاختصاص ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا
فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او المجموع الى
امر وهو انكان عرضا فالكم غيره فان في اوقعا بالاشيا الملك ولا وهو الاين واما نسبة فالمضاف
واما كيف والنسبة اما ان يحصل لغيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وانكان جوهرا فهو يستحق
النسبة او البالاتفاقا يعرف قول الى النسبة العرض ويندرج فيما ذكرنا وجه ضبط بمثل الاستقراء ويقلل الانتشار
الاول الكم ربعه يذكر المباحث المتعلقة بكل واحد من المقولات التسع فبدا بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية
واصح وجودا من الباقي اما من باقي الكيف فلانها اعم وجودا من الكيفية فلان العدد من الكمية عارض للامور المفارقة
للكيفية اعني الماديات وعارض بعض المجردات العالية من الكيفيات ظهر وجد الكمية مع الكيفية ويبدو منها يكون
اعم وجودا منها وكون المجردات عالمة مثلا لا يقتضي كونها معروضة للكيفية لجواز ان لا يكون علمها بحصول صور
الاشياء فيها وتقديم ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه والكيفية لا تعرض لنفسها واما اصح وجودا من الباقي
فلان الباقي اعراض نسبية لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها الا مقيسة الى غيرها بخلاف الكمية فانها متقررة في ذوات
موضوعها مع قطع النظر عما عداها فتقسيمه الفاتحة مسطح وخط وجسم والزمان ومنفصله العدد وقد عرفت ان
الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان بحيث يتلاقى كل جزئين منه على حد واحد مشترك
بينهما فهو المتصل والا فالمنفصل والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة في القياس
الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الآخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها
بداية للآخر وليس لها اختصاص باحد الجزئين بين ذلك الاختصاص النسبة الى الجزء الآخر بل نسبتها اليهما على السوية
والخط الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم التعليمي والآن بالنسبة الى جزئي الزمان والحدود المشتركة يجب كونها
مخالفة بالنوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا انضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا وان فصل عنه
لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة و
التقسيم الى ثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح
والسطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة
واربعة كان السادس جزءا من الستة داخلا فيها وخارجا عن الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة وهما الستة
والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود
او غير قار الذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات الثلث اعني الطول والعرض والعمق
فهو الجسم التعليمي وان قبلها في الجهتين فقط فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد
ويتلوهما قبول المساواة وعدمها اي للكم خواص ثلاث تشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول

عدم

عدم المساواة بمعنى انه اذا نسب الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او زائدا او ناقصا وهذه الخاصة من الاعراض الاولية
للكميات وانما تعرض لغيرها بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكنه ان يحكم
بينها بالمساواة وعدم المساواة واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة
لذاته فانه حين ان غيره من الاجسام والاعراض انما تقبل القسمة بواسطة والمراد بالقسمة ههنا الوهمية وهو ان يفرض شيء
دون شيء وقد يطلق على القطعية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة و
القسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار لانها تبطل المقدار ويحدث مقداران آخران نعم المقدار يقتضي المادة القابلة
القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار لاستغناء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة
تقتضي الجسم السكون الطبيعي ولا يبقى معه ومنها امكان وجود العاد فيه اي اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط عنه مرارا
اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو يفنيها وقد يفني بعض الاعداد بعضا ايضا
واما بالقوة كما في الكم المتصل فانه قابل التجزية فيجب ان يكون ثمة ما يعده لان التضعيف في المقدار تضعيف في العدد
والعدد مبدؤه الواحد فاذن الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول
فرض العاد الا اذا لاحظ معه احدهما فقد تبين ان الكم مطلقا له خواص ثلث شاملة لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير تعرض له
اولا وبالذات ولما عداه بتوسطه ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة
لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي التي تصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق
في الكمية فيكون تعريف الكم بها دوريا وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة معلوم
بالحس والكم لا ينال الحس مفردا بل انما ينال مع المتكمم تناولا اوليا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر فلا
يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس بل هذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان اخذه في تعريفه لا يقتضي
معرفته عليه ولا الخاصة الثانية لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب المواقف كان اخذ القسمة الانفكاكية واعترض عليه
بعض الفضلاء بان الامام قد صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المتصل ثم قد وارد انه وافق
ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله من غير حصوله بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل
بالفعل واما اذا اريد بالقبول الاعم من ذلك اعني امكان ثبوت شيء لشيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا
قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا ان اخذ القبول باشتراك الاسم اقول لا يخفى ان محصل
كلام هذا القائل ان ههنا انقساما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل
ولنسمه انتشابا من الانقسام اعني الانفكاكية والفرضية لكن بهذه الماثلة اما الانفكاكية فظاهر غير مرة
انها لا يمكن حصولها للكم المتصل واما الفرضية فلتساوي نسبتها الى الكمين المتصل والمنفصل لانها ان اريد بها
كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد به سائر الفرض لا كون الشيء بحيث
يمكن فلا شك ان هذا المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو ذاتي وعرضي اي الكم ينقسم الى الكم بالذات والى
الكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي عد من المقولات اعني العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض هو ما له
ارتباط بالكم الذاتي من محل لاجزاء او صافة عليه وهو اما محل للكم بالذات كالجسم الطبيعي محل للمقدار والعدد او حال

اوما له دخل كالقوة الحالّة في الجسم واما متعلق بالكم بالذات تعلقا وان هذه التعلقات مصححة للاجزاء او كصاف علية كالتي
هي القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما في الشدة او المدة او العدة وكالزمان مع انه كم متصل بالذات
كم منفصل بالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل بالذات ويعرضها الكم المنفصل الكم المتصل الذي
والكم المنفصل العرضي لان العدد يعرض لجميع الاشياء ومثل هذا الفرض اشار بقوله ويعرض ثاني القسمين فيهما اي لاولهما الذي
الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين في تقسيمنا الكم الى المتصل والمنفصل الكم المتصل الذي هو اول القسمين فيهما اي
الذاتي والعرضي فقوله فيهما من تتمة اولهما والضمير في قوله فيهما راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله لاولهما راجع
القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل الذاتي للكم المنفصل بالذات كما في قولنا خمس عشرة
فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة في ذلك لتغاير بين العارض والمعروض ولو بالخصوص
الثاني وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية لما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى خواصه الاضافية وهو
عدم قبول التضاد وانما كان خاصة اضافية للكم لان غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور وبعض حصول
منافي الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية اي على ان الكم لا يكون ضد الكم وكذا عدم شرط الضدية للكم دلالة
على ذلك وتمامه بيان حصول منافي الضدية فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض للبعض فان الخط عارض للسطح وهما
عارضان للجسم وعروض الشيء للشيء مناف للضدية بينهما وكذا الكم المنفصل بعض انواعه مقوم للبعض وحصول
التقوم بين الامرين مناف للضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضدية فهو ان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما
في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا فانه يجوز فيهما غاية الخلاف اذ كان التضاد حقيقيا فيمتنع ان
يكون النوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلاثة بالضرورة غير موضوع الاربعة مثلا وكذا النوعين من
المقادير فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين النوعين من العدد
ولا بين المقادير غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضناهما امكن ان يوجد عدد اخر ابعد من احدهما الى
الاخر وكذا كل من المقادير هكذا ذكروا واقول لو ثبت بعدا احد الضدين لا يكون عارضا للاخر ولا مقوما
له على ما سبق ولان الضدين يجب ان يتواردا على موضوع واحد وايضا قد سبق ان الاعداد انما تتقوم بوحداتها
لا بالاعداد التي تحتها وايضا استدلاله بعروض بعض انواع الكم المتصل للبعض انما يدل على انتفاء الضدية بين العوارض
والمعروضات لا على انتفاء الضدية بين الخطين او بين السطحين او بين الجسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم
مندرج تحته انواع لا يعرض بعضها لبعض وايضا قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم
التعليمي وللخط السطح ويرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو انه انما يدل على انتفاء التضاد بين
الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد منها لجواز ان يتضاد مثلا الجسمان
التعليميان المتفاوتان في الصغر والكبر اذا وردا على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما في التخلخل والتكاثف
الحقيقيين وايضا يرد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اي يعرض خط الجسم بلا توسط سطح بينهما كالمحور للكرة
فلا مانع للخط والسطح من ان يتضادا ويوصف الكم بالزيادة والكثرة ومقابليهما اي النقصان والقلة دون
الشدة ومقابلها اي الضعف يعني ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان فيقال هذا الخط ازيد من ذلك

الخط

الخط وانقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة فيقال
هذا العدد اكثر واقل من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بسبب
تجزيته بالايام والساعات وغيرهما ولا يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف
منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد وذلك اضعف من هذا وانواع الكم المتصل القار اي الخط والسطح والجسم
التعليمي قد يكون تعليمية وذلك بان يوجد كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو من غير
التفات الى شيء من المواد واحوالها فاذا تخيلنا الجسم بحجمه المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير التفات الى شيء
من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل انه لا يمكن ان يتخيل الا متناهيا لان الابعاد
الا بعلة الخارج بل الحكم بتناهيها للذهن لان الامتداد المحسوس المتخيل لا يرتسم الا في الة جسمانية متناهية
تناهي ما حل فيها بل نقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامتداد المتخيل اذ لا انه غير متناه
فرق لا يبقى اذا امتنع تصور المقدار الغير المتناهي بل امتنع الحكم عليه باستحالة وجوده لان المحكوم اليه تصوره
غير متناه لا تصورات ادلا متناهي وفيه كلام فالممتنع هو التخيل لا التعقل كذا قيل واقول فيه نظر لان مساواة الشيء
لذي الصورة في العقل ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبال والسموات ولم يكن الجسم المتخيل غير
متناه وصورته الحاصلة في القوة متناهية واذا تخيلنا السطح كذلك اي من غير التفات الى الجسم والى ما كان ذلك
المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما
سميت الانواع الماخوذة على هذا الوجه تعليمية لان التعليمية اي العلوم الرياضية تبحث عن هذه الانواع الماخوذة على هذا
الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكم المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة والحساب تعليمية
ورياضية لانهم كانوا يبتدءون بها في التعليم ورياضة النفوس تانيسا لها بالتعقليات وتجنيبها عن المغالطة بها
على مقدمة يقينية قطعا فيصل الفكر فيها وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اي هذه الانواع الثلثة تختلف
بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يوخذ لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن ان يوخذ بشرط لا شيء معه الا
السطح والخط فانهما يمكن ان يوخذا الا بشرط شيء ولا يمكن ان يوخذا بشرط لا شيء فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد في
الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة وكذا
ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط مجردا عن الامتداد في جهتي العرض قيل لا يمكن ان يتخيل النقطة بل لا
ان يتخيل لها امتداد ما وان كان قليلا جدا في الطول والعرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة
وكذا لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط بل لابد ان يتخيل له امتداد عرضي بل
عمقي ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد
في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة بل لابد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على
هذا التقدير ايضا جسما لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن
تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا بشهادة الوجدان الصحيح واقول وفيه نظر لانه قد سبق انا
انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه وهذا القائل

ايضا معترض بذلك وبخالف الجوهرية عما بقي في جواب ما هو كل واحد بحيث عرضية والتبدل مع بقاء الحقيقة
وانتفاء التناهي لبرهان وثبوت الكرة الحقيقية والانفصال العرضي والتقوم بزعم عرضية الجسم التعليمي والسطح
والخط والزمان والعدد اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام الدليل العام اولا على الجميع اولا ودلايل خاصة كل واحد
يختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية قد يخالف بما بقي في جواب ما هو عند السؤال عن هذه
الانواع التي هي الخط والسطح والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخالف معنى
الجوهرية عما يقع في جوابها هو عند السؤال عنها واعترض عليه بان بطلان التالي غير بين ولم يقم عليه برهان واما
ما ذكروه في تعريفات هذه الامور ما يخالف معنى الجوهرية فيجوز ان يكون من قبيل الخواص التي لا يتوقف عليها فهو مرسوم
واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية الشخصية فان الشمعة بعينها
يتبدل مقاديرها طولا وعرضا وعمقا عند تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص متحدد الجهات الثلث على
نحو واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى السطح واذا كعبت كان لها مقدار
على غير ذلك النحو واذا طولت يتفاوت مقدارها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة الشخصية باقية بعينها في هذه
الحالات ما لم يطرء عليها انفصال لا يقال انا لا نسلم انها بعينها باقية ولا متصلة بل الظاهر ان الشمعة كالشكل بل
بالمادة بانها جميعا والجوهر اذ الاكالا جزء منها وتبدل شخصيتها يتبدل في انتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو عرض
سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده وعرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمي القائم بالشمعة
واحد لا تبدل فيه اصلا بل يتوارد عليه سطوح واشكال مختلفة واجيب بان التبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة فقط
بل متعلق بباطنها ايضا فان التبدل ليس مختصا بالسطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية الثلث اعني الطول
والعرض والعمق يختلف في تلك الصور زيادة ونقصانا ويختلف بحسب اختلافها الجسم التعليمي اقول يمكن ان يناقش
بان الجسم التعليمي انما يكون بحسب تعيين مساحة والمساحة في جميع تلك الصور واحدة لا يختلف لكن التبدل اذا ثبت
بالتخلخل والتكاثف لا يبقى لهذه المناقشة مجال واعترض ايضا بانه مبني على نفي الجزء الذي لا يتجزى فان من قال به وتركب
الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال
الجسم فيجعل هذا الدليل بها ماسا ولا السطح والخط ايضا بان يقال انهما ايضا يتبدلان مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب
مثلا اذا جعل في عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح الست والخطوط الاثني عشر التي كانت في المكعب قد
تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلثين والجسم الطبيعي باق بحاله لم يتبدل بعد واما الدليل الخاص
بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل في الجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان ثبات الجسم يفتقر
الى برهان ولذلك امكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه وما يكون ثبات الشيء مفتقرا الى البرهان لا يكون
مقوما له فالسطح الحاصل في الجسم بسبب التناهي اولى بان لا يكون مقوما للجسم لان ما يثبت للشيء بسبب امر خارج عنه
لا يكون مقوما له لان ثبوت الشيء ونحققه انما هو بعلته وعلة الجزء قد تكون خارجة عن الكل الا انا نقول الكلام في
ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل
بسبب امر خارج لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشيء متصو

بالكنه واما اذا كان متصورا بوجه ما فيجوز ان يثبت له مقوماته بالبرهان الا ترى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة
مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وتعقيبي ان التناهي لا يكون من مقومات
الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتفائه فهو امر عدمي فلا يكون جزءا لامر موجود واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان
الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له بل يكون عرضا قائما
به واعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذي لم يوجد فيه لا يدل على انه ليس مقوما للجسم
الذي وجد فيه وقد يستدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم التعليمي الذي هو عرض فهي ايضا اعراض
اذ لا وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها جواهر لما تقدم من استحالة التجزي وما فيه يكون
اعراضا واما الدليل الخاص بالزمان فتقريره ان الزمان في الوجود مقدار الحركة لانه مقدارها والمقدار مفتقر بنحو
الى المقدر والمفتقر في تقومه الى العرض عرض واما الدليل الخاص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض
والمتقوم باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كما سيجي
قوله ويخالف الجوهرية الى قوله يحيط عرضيته اشارة الى الدليل العام وقوله والتبدل الى قوله يحيط عرضية الجسم التعليمي
والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلامه لف ونشر مرتب فان التبدل مع بقاء الحقيقة
يتعلق بالجسم التعليمي وانتفاء التناهي لبرهان يتعلق بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والانفصال العرضي
يتعلق بالزمان والتقوم يتعلق بالعدد وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة فان السطح
طرف الجسم والخط طرف السطح والنقطة طرف الخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا والحق انها ليست
لكنها متصفة بالاعدام مع نوع من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف الوجودي بالعدمي انما
انها ليست باعدام لوجوه منها ان الاطراف يشار بها الى الاطراف من الجسم والجسم ذو وضع فلا بد ان يكون الجسم ايضا
الاطراف يكون ذوات اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا يكون
اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بان الاعدام قد يشار اليها تبعا لمحالها كما يشار الى هذا العمى بواسطة
الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احدى جهاته فقط فلا شك انه يوجد هناك
شيء يمتد في جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح في احدى جهتيه فقد يوجد هناك شيء يمتد في جهة واحدة وهو الخط
واذا انتهى الخط فلا محالة يوجد هناك شيء لا يمتد في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين الملاقيين لا
متصلة بشيء منهما العمق يكون كلاهما متصلا في حد ولو لم يكن الملاقاة الا بظواهرهما طولا وعرضا فلا بد من ان يكون
الآخر لا يكون معدوما لاستحالة ملاقاة الموجودين بمعدوم بل موجودا منقسما في الطول والعرض وهو خط دون العمق
والا يلزم التداخل العمقين واذا كان الثلاثة بعض ما فرض ايضا فلا تلاقي ايضا بل على ذلك اثبات الخط مثلا في السطح
واثبات النقطة بملاقاة الخطين واما انها متصفة بالاعدام مع نوع من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بانه نهاية الجسم
ومنقطع عنده والانتهاء امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة واستدل على ان الاطراف
ليست بموجودة بان الاطراف نهايات والنهاية عدمية وبان السطحين اذا التقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخلو اما
ان يكون احدهما ملاقيا للآخر بالاسر وح يلزم التداخل او لا بالاسر وح يلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان

البته معترج بذلك وتخالف الجوهرية عما يقع في جواب ما هو في كل واحد يعطي عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة
وانتفاء التناهي له برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار الى العرض والتقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح
والخط والزمان والعدد اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام الدلائل العامة للجميع اولا ودلائل خاصة كل واحد
يختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية قد يخالف عما يقع في جواب ما هو عند السؤال عن هذه
الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخالف معنى
الجوهرية عما يقع في جواب ما هو عند السؤال عنها واعترض عليه بان بطلان التالي ممنوع حتى يقوم عليه برهان واما
ما ذكره في تعريفات هذه الامور ما يخالف معنى الجوهرية عنه فجاز ان يكون من قبيل الخواص التي لا يقع عليها في جواب ما هو
واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية المتشخصة فان الشمعة المتشخصة بعينها
يتبدل مقاديرها طولا وعرضا وعمقا وتتبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص متحدد في الجهات الثلث على
نحو ولعله بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة يتساوي جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا كعبت كان لها مقدار
على غير ذلك النحو واذا طولت يتفاوت مقدارها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة المتشخصة لا تميز بينها في هذه
الحالات ما لم يطرء عليها انفصال [illegible] ان التبدل ليس معدوما قطعا ولا متعلقا بظواهر الشمعة كالشكل بل
باعماقها ايضا [illegible] جوهر او لا لكان جزءا منها ويتبدل تشخصها بتبدله [illegible] انتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو عرض
سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده وعرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمي القائم بالشمعة
واحد لا يتبدل فيه اصلا بل يتوارد عليه سطوح واشكال مختلفة ونحن ان التبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة فقط
بل متعلق باعماقها ايضا فالتبدل ليس مختصا على السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية الثلثة اعني الطول
والعرض والعمق يختلف في تلك الصور زيادة ونقصانا ويختلف بحسبها الجسم التعليمي اقول يمكن ان يناقش
بان الجسم التعليمي انما يكون متعينا بمساحة والمساحة في جميع تلك الصور واحدة لا يختلف لكن التبدل اذا ثبت
بالتخلخل والتكاثف لا يبقى لهذه المناقشة مجال واعترض ايضا بانه نفي وقوع الجزء الذي لا يتجزي فان من قال به وتركب
الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال
الجسم فيجعل هذا الدليل تاما [illegible] السطح والخط ايضا بان يقال انهما ايضا يتبدلان مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب
مثلا اذا جعل عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح الستة والخطوط الاثني عشر التي كانت في المكعب قد
تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلثين والجسم الطبيعي باق بحاله [illegible] واما الدليل الخاص
بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم يفتقر
الى برهان ولعل [illegible] امكن توهما ان يتصور واجبا نفي تناهيه وما يكون اثباته للشيء مفتقرا الى البرهان لا يكون
مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي اولى بان لا يكون مقوما للجسم لان ما يثبت للشيء بسبب امر خارج عنه
لا يكون مقوما له لا يقتضي ثبوت الشيء وتحققه انما هو بعلته وعلة الجزء قد تكون خارجة عن الكل الا انا نقول الكلام في
ثبوت الجزء للكل لانه ثبوته في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل
بسبب امر خارج لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشيء متصورا

بالكنه واما اذا كان متصورا بوجه ما فيجوز ان يثبت له مقوماته بالبرهان ولا ترى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة
مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وتحقيق ان التناهي لا يكون من مقومات
الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتهائه فهو امر عدمي فلا يكون جزءا لامر موجود واما الدليل الخاص بالخط فتقريره
ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما للجسم فيكون عرضا فيه لما
مر واعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم
الذي وجد فيه وقد يستدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم التعليمي الذي هو عرض فهي بالعرضية
اولى وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها جواهر لما تقدم من استحالة الجزء وما في حكمه فيكون
اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدارها والمقدار مفتقر في تقومه
الى المقدر والمفتقر في تقومه الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض
والمتقوم باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كما لا يخفى
قوله وتخالف الجوهرية الى قوله يعطي عرضيته اشارة الى الدليل العام وقوله والتبدل الى قوله يعطي عرضية الجسم التعليمي
والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلامه لف ونشر مرتب فان التبدل مع بقاء الحقيقة
يتعلق بالجسم التعليمي وانتفاء التناهي له برهان يتعلق بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى العرض
يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة فالسطح
طرف الجسم والخط طرف السطح والنقطة طرف الخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا والمختار انها ليست اعداما
لكنها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف الوجودي بالعدمي اما
انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف يشار اليها [illegible] الاطراف من الجسم والجسم ذو وضع فلابد ان يكون [illegible]
الاطراف يكون ذوات اوضاع لامتناع ان يشار الى ذي وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا يكون
اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بان الاعدام قد يشار اليها تبعا لمحالها كما يشار الى العمى في محله
الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احدى جهاته فقط فلا شك انه يوجد هناك
شيء يمتد في جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح في احدى جهتيه فقد يوجد هناك شيء يمتد في جهة واحدة وهو الخط
واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين اللذين لا
مفصل بين [illegible]
الاخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي الوجودين بمعدوم بل موجود [illegible] الطول والعرض [illegible] العمق
[illegible] التداخل [illegible] واما كونها اشارة [illegible] وقس على ذلك اثبات الخط بملاقاة السطحين
واثبات النقطة بملاقاة الخطين واما انها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة فلان السطح مثلا انما هو [illegible]
وينقطع عنده ولا [illegible] فالسطح [illegible] بالاضافة الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة واستدل على انها
ليست بموجودة بان الاطراف نهايات والنهاية عدمية وبان السطحين اذا التقيا عند ملاقاة الجسمين فلا يخلو اما
ان يكون احدهما ملاقيا للآخر بالاسر [illegible] يلزم التداخل والا [illegible] يلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان

المرصد الثاني في الكيف

لانا لا ننافيا عدم تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة ما الاسر والانقسام عرضا على تقدير الملاقاة لا بالاسر
وكذا النقطتان اذ الكلام في عدم تلاقي الخطين يلزم التداخل والانقسام ويجب عن الاول بان الاطراف ليست نهايات
بل امور معروضة للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل
انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة
العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة
العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف
بالعظم والصغر من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر من جهة
والحاصل ان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل والجسم
معروض التناهي وعدمه بمعنى ان التناهي واللاتناهي يعني عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي هو معروض الكم
المتصل والمنفصل فان التناهي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بتبعيته للكم وانما ذكره ههنا ولم يذكره
عند تحقيق الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وهي انها انما تعرض الكم المتصل بسببه وهما اعتباريان لانه يوصف بهما
الامور التي لا تحقق لها في الاعيان الثاني من الاعراض التسعة الكيف ورسم بقيود عدمية تخص جملتها بالاجناس
لا طريق الى تعريف الاجناس العالية الا بسوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وفصل ولا فصل لما تقدم من ان
ما لا جنس له لا فصل له ولو ظفر في الكيف بخاصة شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية
الا ان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية لا يعرف بعضها اجلى من البعض
فعدلوا عنه الى ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة
فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض دون الكيف زاد قيد عدم اقتضاء
اللاقسمة ليخرجا عنها ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا لا دخال العلم
بالبسيط حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة التعلق لان قولهم لذاته يغني عنه فاذكره
رسم للكيف بقيود عدمية كل منها غير مختص به ويكون جملتها بالاجتماع مختصة واقسامه اربعة اي اقسام الكيف اربعة
الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والتعويل
في الحصر على الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها منها ان الكيف اما ان يختص
بالكم اولا والاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا والاول الكيفية
المحسوسة والثاني اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية بناء على ان
الكمال الخارج من القسمين هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك لان الكمال الغير ذوات الانفس فانها لا تختص بالكم
ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقة استعداد جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس
من الاجسام غايته انا لم نجده فما لها هو الاستقراء فليعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس
وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث انها ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية
والثاني اما ان يتعلق بالكمية اولا والاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد فعل او انفعال او لا الاول الكيفية

الاستعدادية والثاني الكيفية المحسوسة فيرد ان الانحصار على تقدير الفعل الكيفية المحسوسة لم لا يجوز ان يكون كيفية
الفعل بدون الاستعداد ولا يكون محسوسة فالمحسوسات هي الكيفيات المحسوسة لانها اشهر الاقسام الاربعة وما انفعاليات
او انفعالات الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها
ولكونها بخصوصها او بعمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر في الخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل
كما في البسائط مثل حرارة النار فان النار لبساطتها لا تخصص فيها للمزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث
هي قد توجد تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى قولهم بخصوصها او بنوعها واما الحرارة ليست نوعا للحرارة النارية
لا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة
الشبه بان ينفعل فيتسبب بها تنبيها لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة وتحقيق هذا القسم بان
القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات لكن خلاف ولا التفرقة بين القسمين تنقض من الاسم في والملقى المبالغة
عليه تنبيها على قصور فيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي مغايرة للاشكال ذكر جمع من الافاضل ان هذه الكيفيات
نفس الاشكال قالوا ان الاجسام ينتهي تحليلها الى اجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي ويزعمون
ان تلك الاجزاء مختلفة الاشكال فالاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات تكون محددة الاطراف مفرقة لاتصال العضو
فيحس منها بالحرارة والاجزاء التي يحيط بها ست مربعات تكون غليظة الاطراف مفرقة في العضو فيحس منها بالبرودة
وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي
يلاقي هذا التقطيع هو الحلو وكذا القول في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي
ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد
والبياض وقد جاء منه من التكلم بانا نحن نجد حرارة ولكن افضى جرى عادة بخلق الحرارة في العضو عقيب ملامسة النار
وكذا الكلام في الطعوم والروائح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاشكال
على الضرورة ليس عبث لكن المشائين ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال الملموسة اي مدركة باللمس الجلد
والالوان والطعوم والروائح غير مدركة باللمس فلا الاشكال مغايرة لها وانما قيد الملموسة بما ذكره ليندفع ما قيل
من ان الاثر كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطح واما الهيئة الحاصلة من احاطته فليست ملموسة فان قيل لم لا
ان الاشكال تفسر هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات
فقط ولا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال معدة لآلة البصر او لآلة اللمس اثرا آخر ولا يخفى في الخارج كيفية محسوسة
مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على ثبوتها لجواز ان تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال
لان الاشكال الملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة ليست ملموسة والشامة وان جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال
في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية وقد يقال هذا الجواب يمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها الجزم بثبوت
كيفيات الاجسام الخارجية لا بثبوتها بها والوجه الثاني لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان
والطعوم والروائح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اراد بالتضاد
التضاد المشهور فلا نسلم ان الاشكال غير متضادة بهذا التفسير وان اراد به التضاد الحقيقي فهذه الكيفيات اما تكون

في ان المحسوسات مغايرة للمزاج

الاطراف فيلزم مما ذكره ان لا يكون الاشكال الكيفيات هي الاطراف فجاز ان تكون كيفيات هي الاوساط والجواب عنه
بان جعل الاشكال التي فيه تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيه تضاد حقيقي فيتغايران قطعا اقول ليس بشيء لان
ذلك انما يدل على تغاير جنسي الشكل والكيفية وهو غير مضر ههنا اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف
مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى قوله لا اختلاف بينهما بالحمل اي يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات
وبالعكس اي يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال اما حمل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فلان
الاشكال ملونة وهذه الكيفيات ليست ملونة كما ذكرنا في الوجه الاول واما حمل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال
فلان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكرنا في الوجه الثاني وليس هذه الكيفيات المحسوسة معنا
المزاج لعمومها اشارة الى دفع من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل
بدون المزاج كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون اعم من المزاج فتكون مغايرة له لان العام
مغاير للخاص واما ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار و
البارد مثلا الحاصل بالقياس الى البرودة وتسمى بالقياس الى الحرارة فهي في الحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فتكون
كيفية ملموسة فنها اوائل الملموسات التي هي اوائل المحسوسات بوجهين احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات
فلا يخلو حيوان من هذه القوة وقد يخلو عن سائر الحواس كالخراطين الفاقدة لسائر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة
البصر والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها
ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في الاعضاء فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان من هذه القوة واما سائر المشاعر فليس
في هذه المرتبة من الضرورة فجاز الخلو عنها الثاني ان الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة
والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك ان الابصار لما توقف على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم
خاليا عن الكيفية المبصرة والا اشتغلت الحاسة بكيفيته فلا يدرك كيفية الجسم الآخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف
على كيفية الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم لاختلاطها بشيء من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة
فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل يحصل بطعم مركب
وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفية ذي الرائحة او يختلط باجزائه منه فلا بد من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة والا كما
وهكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي ولم
يحصل الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة كما ان الملموسات اوائل المحسوسات الاربع كذلك هذه الكيفيات الاربع اوائل الملموسات لانها تدرك اولا وبالذات
وما عداها اعني اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف والخفة والثقل تدرك بتوسطها وهذا
معنى قوله والبواقي منتسبة اليها وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموسات بلا توسط ضعيف بناء على انهما من الوضع
بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات اما ان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات فغنيتان عن التعريف
فاذكره من خواصهما لم يقصد بها تعريفهما بل قصد بها بيان احكامهما فالوا من شان الحرارة افادة الميل
المصعد وبواسطته التخلخل ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكل ما كان الطف

كانا ابل للخفة الحاصلة من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع قبولا من الارض يجرد افعال الحرارة
في المركب ان ذلك الصعود للالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف منها لا ينفعل الا بطوء وربما ارتفع بالحرارة
حفيز تقوى على تصعيده فيلزم من ذلك تفرق الاجسام المختلفة الطبائع التي منها تركب المركب ثم يحصل منه تفرق تلك
المختلفات بهذا السبب تجتمع المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها
تقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر فالحرارة
معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها فهو المانع الذي هو الالتئام تسبب الاجتماع اليها كما نسب الافعال الى
معداتها فهذا التسبب لان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما
يعرضان في المركب اذا لم يكن بسائطه شديدة الالتحام التي يكون التحامها شديدا فلا يخلو اما ان يكون اللطيف
والكثيف فيه قريبين من الاعتدال ولا فعلى الاول اذا قوي عمل الحرارة فيه حدثت حركة دورية كما في الذهب فانه
لما امتنع الافتراق لما لازم بين بسائطه شديد وتحرك اللطيف الى الخفة وجذبه الكثيف الى الاسفل
حدث حركة دورية وعلى الثاني ان كان الغالب هو اللطيف تصعد الكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان
الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث تسييل كما في الرصاص او تليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا
كما في الطلق والنورة حدث تسخين وسخونة ولهذا يحتاج في تليينه الى الاستعانة باعمال الحيل اصحاب الاكسير من الاستعانة
بما يزيد استعدادا كالكبريت والزرنيخ ولهذا قيل في حل الطلق تستغني عن الخلق وعدم حصول التصعيد والتفريق
المختلفات وجمع المتشاكلات بسبب المانع لا يناقض كون هذه الافعال خاصية لها لان هذه انما تكون عند تحقق
الشرائط وارتفاع الموانع ولا يلزم ان الفعل الطبيعي الواحد يختلف بحسب اختلاف القوابل مما ذكروا من ان الحرارة
تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت في المركب فاما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل منه تفرق المتشاكل
فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه وبما تعيده الحرارة من الخفة الى فوق ويختلط ويفرق
بتلك الهواء اجزاء مائية صغارا ويصعد معه ويكون بمجموع ذلك بخارا فالحرارة تكون مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء
المائية والبرودة بالعكس اي هي جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركب المتحلل الاجزاء اوجب تكاثفها
والتصاق بعضها ببعض ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المتجمدة بالبرودة وتحليلها و
تصعيدها والبرودة توجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادان اشارة الى رد من زعم ان البرودة
تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك
فالتقابل بينهما تقابل التضاد ويطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية في حقيقة الحرارة تطلق على اربعة معان
احدها الحرارة المحسوسة من جرم النار والثاني الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من الشمس سامة التأثير
او قرب مسامتها والثالث الحرارة التي توجبها الحركة والرابع الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة
في افعالها كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك ولذلك يغيب ابهما كيفية البدن وتلك الحرارة هي الثالثة
وهي المسماة بالحرارة الغريزية وقد اختلف فيها الآراء فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من
المزاج وذلك لان الجزء الناري اذا خالط سائر اجزاء العناصر وحصل منها مركب كان ذلك الجزء الناري يخمد

ذلك المركب طبعا واحدا الاول قوامه ولم يبلغ من الكثرة الى حد يجب بجزئيته ويبطل قوامه ولا في القلة الى حد يجب بعجزه عن الطبخ

الموجب للاعتدال الحقيقي بقي المركب معه بحاله فحصل بسببه الجزء الناري لذلك المركب الاعتدال والقوام اللائق

به وحصول هذا المركب فذلك الجزء الناري الذي هذا شانه ومعناه ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها كالمانع

البارد الوارد على المركب المتضادة وكذلك تدفع ايضا الحار الغريب الوارد على المركب لانحلال الحار الغريب اذا حاول

تفريق المركب فالحرارة الغريزية تدفع اثره بما يجده المركب من الانضمام الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت

بين الحرارة الغريبة والحرارة الغريزية ليس بالماهية بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزءا من المركب وكون

الغريبة ليست كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة الغريبة صارت جزءا من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه كانت

الغريبة عند ذلك تفعل فعل الغريزية والغريزية تفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة

مغايرة بالنوع والحقيقة لباقي اقسام الحرارة وان هذه الحرارة مما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كالنفس

النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه في حيوان الشفاء من ان الحرارة التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليست

من جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل يوجد

مناسبا لجوهر السماء لانه ينبعث عن بعض امزاج امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع

وحدة ونسبة ما يناسب البسائط السماوية فافاض عليه من مزاج معتدل به يحفظ التركيب وحرارة غريزية بها

قوام الحيوة وقيل علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي فتلك الحرارة تتبعها الحيوة التي

لا تتبع الحرارة الثابتة واستدل ارسطو بان اثار الحرارة النارية مباينة بالذات لاثار الحرارة السماوية بوجوه

الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض القماش وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار عندما

تقوى على الفواكه تحرقها واما الشمس فاذا استولت على الفواكه انضجتها ولذلك صار يسرع ادراكها في البلاد

الحارة على ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يبصره ضوء الشمس ولا يبصره ضوء النار فالحاصل

ان لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية غير الحرارة النارية

والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت وقويت وهنت القوى وافسدت

افعال البدن واما تلك فمتى اشتدت كما في الشبان ازدادت الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية تفارق

البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل ان بدن الميت بعد موته ما كانت

ثم ولد ذلك من الحرارة في تبريده وتعفنه بعد ونضج لتعلقها عليها ولو كان في وسط الجمد والثلج الثالث ان

ان الحرارة التي تفنيه وتعفنه استفادها من خارج وتحقيق ذلك ان العفونة هي حركة الاجزاء النارية التي تحكم

امتزاجها بما امتزجت به من الامزجة الرطبة الى الانفصال الخفيف اما بقاء من شوائبه عن تركيبها الى الطبيعة النارية

فزيد بذلك والسفلي يتحرك بها الرطوبة وتغلي غليانا ينفصل به لطيفها عن كثيفها فينحل الممتزج اما الى حيث

الى فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا يستولي عليها العفونة اما لنقصان الرطوبة او لجودة الامتزاج فلا يتحرك

اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التي كانت تمنعها

عدمت مع الحيوة عن ان تستولي على رطوبات البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة موجودة في الحيوة فقط

بل موجودة

بل موجودة في النبات ايضا لانها ما لم تعف الغبيرة في شجرتها كما اذا قطعت منها بل الطبخ كالنبات من غير اجزاء

مثلها الا انها لا تظهر فيه على ظهورها في الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربع ليس بحسب

اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو مفهوم واحد هو الكيفية الموجبة المخصوصة وانها حقيقة جمعها انواع اربعة

والمفهوم من عبارة المصنف ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر غيرها ولا يعرف لها وجها غير

ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة وعلى الحرارة الغريزية التي لا تدرك باللمس وعلى الحار الغريزي لجسم وهما

ليسا من الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر والاول ليس مما يدرك بحس اللمس وما بقي من معاني الحرارة تطلق على

معنا الحرارة غير الكيفية المحسوسة من النار الحقيقية مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة

من الكواكب والحادثة من الحركة فهو غاية الجهل لان الاقرب مخصصة الكيفية المحسوسة من النار والرطوبة كيفية تقتضي

سهولة التشكل لا اشك ان الماء رطب ولا وصفا له احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة الانفصال والانفصال

فبعضهم عرفوا الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا كيفية تقتضي سهولة التشكل بشكل الحاوي الغريب واورد

عليه بانه يقتضي ان يكون النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل

في النار التي لنا بسبب ما لطف الهواء والنار الصرفة ليست كذلك واللطافة تطلق على معان اربعة رقة القوام

وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التاثر من الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى

ثم لكنه لا يقتضي قبولها للتشكل فان السماء بل شفافة وليست قابلة للتشكل واورد ايضا انه يقتضي ان يكون

الهواء والنار ارطب من الماء ولا نزاع لا اتفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس كان استمساكه اكثر

والهواء ما الامتزاج لا يفيد الاستمساك واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما

هو من العوام لكن يلزم كون الهواء ارطب من الماء واقول يمكن الجواب عنه بان ذلك انما يلزم ان لو كانت الاكثر

مفسرة بسهولة المذكورة فانها في الهواء ازيد منها في الماء لكنها كما ترى ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها

وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد منها في الماء ثم فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة

المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم تكن في الهواء ازيد منها في الماء لم يكن السهولة في الهواء ازيد منها في الماء

قلنا زيادة الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل

للسهولة المذكورة والاخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني فقالوا كيفية تقتضي سهولة الانفصال والجسم

بجزء وسهولة الانفصال واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا اقل فيكون العسل ارطب من

الماء وهو باطل قطعا واجيب بان العسل ادوم التصاقا واشد من الماء لانه اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر

الرطوبة بسهولة الالتصاق بل يلزم ان يكون ما هو اشد وادوم في الالتصاق ارطب بل لا بعد ولا يلزم من الالتصاق كون

الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فلا يلزم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب ليس العسل اسهل

التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا فقد اعتبر الرطوبة سهولة الانفصال ولا نسلم ان العسل اسهل انفصالا من الماء

قال الامام الرطوبة بهذا المعنى ان سلم انها وجودية فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا نحس منه

اللمس فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا وكان

اذ لا شك لجهلية وجوده ولا طهوان الفضا الذي بين الشاء والارض خلا صرف واذ قد نقلنا الكيفية المقتضية
لسهولة الالتصاق فلا ظهر لها وجود بمحسوسة واذ كان البحث ههنا وقد قال ابن سينا في فصل الملموسات من الشفاء
الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة
وبمعنى الالتصاق محسوسة والحق ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقال لها البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه
ان يكون مبلولا وهي مخصوصة بالماء لا توجد في الهواء وما اشتهر من ان خلط الرطب باليابس يعينه على استمساك الاشكال
في الرطب بمعنى اللين وقد يطلق البلة والرطوبة بالاشتراك على جسم رطب بالمعنى الثاني جار على ظاهر جسم آخر
هذا الجسم الآخر مبلولا فان نفذ فيه ايضا كان منتقعا والبوسة بالعكس يعني انها كيفية
تقتضي صعوبة التشكل الحادي الغريب وهما مغايران للين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز
الى الباطن ويكون الشيء بها قوام غير سيال فيتنقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز
بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب البوسة والصلابة ما يقابله فتكون من الكيفيات الاستعدادية وقال الامام وقد ظن
ان اللين والصلابة من الكيفيات الملموسة وليس كذلك اما الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر
الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع الثاني اللين والصلابة
ليسا من الملموسة لان اللين هو الذي ينغمز وذلك يتالف من امور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل
التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين والاولان ليسا من اللين لانهما
محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلب فيه امور اربعة الاول عدم الانغماز
وهو عدمي الثاني الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة
لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد
نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم
ان كان مطلقا والخفة بالعكس ويقال لهما بالاضافة باعتبارين من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة وكل منهما مطلق
واضافي والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة
تتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح
مقعر الفلك وهو يطفو فوق العناصر والثقل الاضافي باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في
الهواء الثاني كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية
باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه
لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء الثاني كيفية يقتضي حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار
كانت النار سابقة الى المحيط قيل ما ذكرته في الثقل الاضافي بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار
والهواء اعظم من مسافة مكاني الماء والارض وذلك ظاهر البطلان بل ما ذكرته في الخفة الاضافية بالاعتبار الاول
يقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك اي يكون مسافة مكاني الارض والماء اعظم من مسافة مكاني النار والهواء وتوضيحه

بيانه ان ذلك بانا اذا فرضنا جزءا من الماء مماسا لمقعر الفلك من فوق الجحيط وطبعه يحركه الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع
مسافة مكاني النار والهواء وان فرضنا جزءا من كرة الماء مماسا لمقعر الفلك فطلب بطبعها تحركت الى ان يماس محدب
مقعر الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكرتم
ان الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا واذا فرضنا جزءا من الهواء في مركز العالم ثم
طبعه يحركه الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض والماء وان فرضنا كرة الهواء بحيث
يكون مركزها مركز العالم تحت كرة الماء والارض ثم خلي وطبعها تحركت الى ان يماس مقعرها محدب كرة الماء فقد
تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكرتم ان الخفيف المضاف
يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا والجواب انا فرضنا كرة الماء بحيث يماس مقعرها
مقعر الفلك فانها تحركت الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة مكاني النار والهواء والماء
واذا فرضناها بحيث يكون مركزها مركز العالم محدبها فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد
تحركت في مسافة مكاني الارض والماء ولا ان المسافة الاولى اكثر من الثانية واذا فرضنا كرة الهواء بحيث يكون
مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون مركز العالم على محدبها كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا
بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبر ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة
الى الماء فقط لانهما يشتركان في اشتمال كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل
في الماء غالبة على حصة الخفة فيه والحالة في الهواء على عكس الماء فصار احدهما بالقياس الى الآخر ثقيلا والآخر بالنسبة
الى الاول خفيفا اقول مدار هذا الجواب على ان تحت ثلثة عناصر اعظم من تحت عنصرين بل تحت عنصرين اعظم من تحت
عنصر واحد لان تحت الماء مشترك بين طرفي النسبة في الصورة الاولى اعني الصورة المفروضة للثقل وكذا تحت
الهواء مشترك بينهما في الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة للخفة المضافة وذلك مما لا برهان عليه بل قد يدعي
الى الوهم ان ثخانات العناصر الاربعة متساوية واعني بالثخن ما بين سطحي المحدب والمقعر في الجوف وما بين المحيط والمركز
في المصمت ولو سلم ذلك فمنه لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل بل كان يكفي ان يقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث
يماس مقعر الفلك ثم نفرض انها خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض فيتحرك بقدر
ثخن النار والهواء والماء ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان يقول نفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز
العالم على محدبها ثم نفرضها انها خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس محدبها مقعر كرة النار فتتحرك بقدر ثخن
كرة الهواء وثخن كرة الماء ونصف قطر الارض ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار فقد
تحركت في اكثر المسافة المذكورة وبهذا القدر يندفع التناقض ويظهر الحركة في اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط
ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل من عنصري الماء والهواء مع بساطتهما حصة من الخفة وحصة من الثقل مع وضوح
بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان تقتضي امرين متضادين وكذا الى ما ارتكبه من ان حركة كل من عنصري
حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط الى المركز مع ان قطع كل عنصر لقبيل الخلا اذ وجد المركز لا
يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع والمرجح ثابت الا ان القبيل المطلق اذا تم

يغلب عليه ويأخذ المركز منه فيلزم حركة الثقيل المضاف من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا
وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم المحذور المذكور بل يسكن فيه ما لم يصادفه الخفيف المطلق فاذا صادفه اخرجه
من مكانه والحاصل ان الثقيل مطلقا يطلب المركز والخفيف مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطالب المطلق من كل منهما
بحيث يغلب المطلق على المضاف ويأخذ المركز والمحيط منه ويحصل الجواب بما اورد على ما ذكر في الثقيل الاضافي
بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا عدم الماء والنار طلبا وطبعهما تحركا نحو المركز وكانت الارض
سابقة قطعا فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا عما اورد على ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار
الثاني من ان النار والماء اذا فرضنا عدم المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء
خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل على ما ذكرت لا يصح تعريف الثقيل الاضافي فانه لكنه لا يبلغ المركز وكذا
لا يصح في تفسير الخفة الاضافية قوله لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد
يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكاناهما الطبيعي ومقصدهما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل
المطلق والخفيف المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضا مشغولين بالثقيل والخفيف
المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا ان القبلة
الفضا منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي وزايله فغاية الخروج وكان الزايلة انما يتصور بعد نحو ثلثة
عناصر اعني النار والهواء وذلك بان يفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك فاذا
انعدم ذلك العلو وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا تبلغ المركز ولكن يقطع اكثر المسافة التي
بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرض انه قد خرج من مكانه الطبيعي غاية الخروج
وبعد عن المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان يفرض مركز العالم على محدبه فاذا خلي وطبعه لزم ان يتحرك الى ان
يماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا تبلغ المحيط ولكن يقطع اكثر المسافة التي بين المركز
والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري ونفساني لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل
عقبهما بمباحث الميل مطلقا وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه في جهة
الى ان ونحوها ان تمام حقيقته بما وصف به نفوذ الى ان لم يعلم بحقيقته بل بما يجاوره فهو عرضي على قياس
الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني لانه حدوثه في محله الحقيقي ان كان من تاثير
خارج عنه فالمحل الذي يباين له في الوضع فهو قسري كالسهم المرمي وان كان حدوثه فيه من تاثير الا بمباينه
ومضادة فان كان مع قصد وشعور فنفساني والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة كميل الحجر المسكن
في الجو او اقتضته على وتيرة مختلفة كميل النبات الى النمو والتزايد والمراد بالطبيعة هيهنا ما يصدر عنه الحركة والسكون
اولا وبالذات دون شعور وارادة والمراد بالنفساني هيهنا الارادي ومنهم من يجعل النفساني اعم منه ويجعل
الطبيعي مما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس وباختلاف على حسب اقتضاء النفس وبهذا
الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ويخص الطبيعة بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة وهو
العلة القريبة للحركة اي هو سبب مقتض للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع ويعتبر

يصلح معنى الثابت متغير بيان ببيان ان الميل ما لا يدخله في الحركة وذلك لان الحركة قابلة للتغير مراتب شدة وضعفا
والضعف ونسبة الحركة الى الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عنه ذلك الحركة
من تلك المراتب الا بتوسط امر يتغير بمراتب شدة وضعفا بحسب الشدة والضعف ليتعين بكل واحدة من المراتب مرتبة
معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل انما قيد الحركة بالطبيعة او القاسر لان الحركة الارادية يجوز ان يتخصص مرتبة
معينة من الحركة بحسب ارادة المرتبة على اعتقاد ملائمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل ايضا قابل
الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او القاسر اليها على السوية فلا يجوز ان يستند شئ من
مراتبه الى الطبيعة او القاسر بل لا بد هناك من امر اخر يتوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة
او القاسر ويستند اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة
كرقة العائق المخروق وغلظه قلنا فلم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها الى
تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل يمكن اثبات وجود الميل لا من هذا بوجوه وبلا شك ان
لم نعد خلافه وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه مدافعة ويعلم منه بالضرورة انها تقتضي نزول الحجر
منسوبا الى الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام في انه لا يصلح الدليل المذكور اي وجود الميل في الحركة
الاينية ظاهر وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حال السكون لا يدل على
كونه آلة مقتضية للحركة فان من احس بالميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة وهي مختلفة متضادة يعني ان الميلين
المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين
فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين
كما في السفينة بجريانها الى جهة حركة السفينة والخلاف جهتها وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى
جهة واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب
القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد
في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة اقول فيه بحث لان السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقد
شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان مختلفان يمنع كل منهما الاخر عن التاثير فلا يلزم حركة الجسم
الى جهتين مختلفتين قيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا
بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وارتباط بالضرورة لكونه متحركا اليهما معا اقول احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون
مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه آنفا فلا يلزم اقتضاء الجسم بالذات الحركة الى جهتين مختلفتين ومعنى الاشتراك
لفظ الذاتي بين المعنى المذكور هيهنا وبين ما يكون مقتضى الذات ولعلها امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين
في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية والمراد بالتضاد التضاد المشهوري واذا كانا الى جهتين متقابلتين
كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية التي تختص بالميل الطبيعي قسمين احدهما الميل الهابط وهو
الثقل والاخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فمختلفان بحسب اختلاف الحركات القسرية و
الارادية هذا اقول فالحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شئ

واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لامتناع اجتماعهما كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا الى الجهة الفوقية
وذلك قسري وميلا الى جهة السفل ايضا ولهذا يختلف في السرعة والبطؤ الحجران المرميان الى الجهة الفوقية بقوة واحدة في مسافة
واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي لان المسافة لاتحادها
بالفرض ولا باعتبار معاوق داخلي الا الميل الى جهة السفل واكثر تعليه الامام الرازي بان الطبيعة
معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم متجزية بانقسامه فاذا كانت اكثر كانت
ابطأ ويستدل بوجه آخر وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط فقد فعل فيها
كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة لانها غير موجودة في تلك
الحلقة في هذه الحالة ولا نكر انها قوة الجاذب فانها انما تفعل في المجذوب فعلا هو مجرد [illegible] عائقة لفعل الآخر
فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما يجب ان يكون على العادة لا يقتضي
انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها من الحركة الى تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى الجهة المخصوصة
وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك انما هو الميل الى جهة الجاذب
قال ولا ثبوت لغاية في ذي العائق وعادمه يعني انه يتبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو من مبدأ ميل ما في
ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقريره [illegible] لو لا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوى حركة
الجسم ذي العائق وحركة الجسم العديم العائق والثاني ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض حجرا تحرك بالقسر عديم
المعاوق اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة في زمان ونفرض حجرا آخر فيه ميل ومعاوقة
ما يقطعها [illegible] ان يقطعها في زمان اطول ولنكن [illegible] ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا نسبته الى الميل
المفروض اولا نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان عديم المعاوق فيتحرك تلك الحركة في
مثل مسافة فيتساوى حركتا مقسوري ذي عائق وعديم عائق وقد ذكرنا في مبحث امتناع الخلاء ما يعلم منه تحقيق
هذا المقام بما لا مزيد عليه من التنقيح والابرام فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه [illegible] يعني عند المتكلمين هو
جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد ويتماثل ويتخالف باعتبارها
فتكون الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة ومنهم من [illegible] عند طائفة منهم الثقل
من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل واخرون منهم جعلوه مغايرا يعني عند طائفة اخرى منهم الثقل
مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكلما زاد انضمام اجزائه كان اثقل ومنه لازم ومفارق فمنهم
الاعتماد الى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو غير هذا
الاعتماد من المذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى محل لا غير
لان الاعتماد عرض وكل عرض يفتقر الى المحل ولا امتناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد مفتقرا الى محل واحد لا غير
وهو متعدد ولنا [illegible] الاعتماد يحدث بسبب [illegible] اعضائنا [illegible] فيكون [illegible] جهة [illegible]
منها اشياء بعضها الذاتي من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا الذاتي يعني ان الاعتماد يتولد منه اشياء بعضها يتولد
عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة فقد يتولد عنه بلا توقف على شرط

وقد يتولد بشرط فههنا ثلاثة اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة
ولا شرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها يتولد بعضها عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة
والثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالام فانها تتولد عن الاعتماد لكن لا عنه ذاته بل عن التفرق المتولد عنه ومنها
اوائل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرات فقط بمعنى ان ما كان [illegible] الذات لونا او ضوءا عرض
ومنها اوائل المبصرات من الامور المذكورة التي تدرك بالبصر وهي الضوء واللون والاطراف والحجم والبعد والوضع والشكل
والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة والشفيفة والكثافة والظل والظلمة والحسن
والقبح والتشابه والاختلاف ومنها امور [illegible] يرجع الى ما ذكرنا كالترتيب فانه يرجع الى الوضع والنقوش كالكتابة وغيرها
داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعان
للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والقطوب داخلة تحت الشكل
والسكون [illegible] الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند
الجمهور فهو اللون والضوء وهذا المعنى المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي عد من الكيفيات المحسوسة دون غيره وعند
بعضهم معنى المبصر اولا وبالذات وهو الالوان فقط دون ذلك كالاضواء ومنهم من [illegible] فزعم ان المعقول من المبصر اولا وبالذات
هو الذي لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وهذا هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف
ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اي لكل من اللون والضوء
طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء الاقوى وللون
حقيقة اي للون حقيقة تنبيه على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة
الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا و
ليس بينهما تفاعل يؤدي الى مزاج يترتب عليه لون [illegible] الاجزاء هواء والمتصغرة بعضها من الاجرام العلوية
ويتعاكس [illegible] الاشعة من سطوح بعضها الى البعض ويتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض
الشمس المشرقة على حوض من الماء والمنعكس شعاعها الى جدار قريب [illegible] ذلك الشعاع كان لونه ابيض [illegible]
الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم التفرقة بين الشيء وشبيهه فيحكم بانه بياض في الامر المحسوس [illegible]
في الخارج لانه [illegible] فيكون البياض فيهما متخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق [illegible]
من الثلج وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية في الثلج وزبد الماء تفاعل
ومزاج مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا
يجري بينهما فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى في ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس
الاشعة مع كونه ابعد من حدوث المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزاء [illegible] ولا تماسها والمزاج لا يمكن حصوله بدون تماسها
والسواد يتخيل بضد ذلك المذكور بسبب عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم [illegible] الالوان تتخيل بحسب اختلاف التخلخل
وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من زعم ان الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله لما يخرج الهواء [illegible] ان الماء اذا وصل
الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء والجسم شفافه كشفافة الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فيبقى

السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد لعلة ذلك على ان الماء يوجب تخيل
السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد متمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل جميع الالوان
كلها بخلاف السواد والقابل للشيء يجب ان يكون عاريا عنه فينافي القبول والفعل واعترض عليه بان سواد الشباب
ينسلخ بالشيب وبانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لا يدوم لزوال سبب الاول ولدوام سبب الثاني وبانه
انما يقبل البياض ما يسمى البياض الذي فيه فلا يلزم عراؤه عنه وان اريد بالقبول الامكان الجامع للفعل
فالكبرى ممنوعة والمحققون على انها كيفيات محققة وقد تكون متخيلة ايضا وكونها متخيلة في الصور المذكورة
بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر قال الشيخ لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض
ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار لم تحدث فيه
تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ
فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ
في تصفيته ثم يخلط الماءان فينعقد ذلك المخلوط ويبيض غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض
لكنه لا يجف الا بعد مدة وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء
ودخول الهواء فيه اظهر ومما استدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء المضيء بالشفاف ان المحل
اختلاف طرق الاتجاه من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى
الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان فان
لم يكن الا سواد وبياض ولا حقيقة للبياض الا مخالطة الضوء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض
الا طريق واحد ولم يقع الاختلاف الا بالشدة والضعف ثم بينها انعكاس الحمرة والخضرة ونحوهما
من الالوان فانه لو كان اختلاط الشفاف المظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة لوجب ان لا ينعكس من
الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء الشفافة فوجب ان لا ينعكس الا البياض ودلالة هذين الوجهين على ان سبب
اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض ظاهر من دلالتهما على ان سبب البياض لا يجب
ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع انه الملازم منه نظر لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض متخيلا
كان او محققا على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد و
ظاهر كلامه ان السواد والبياض متضادان بمعنى ان اللون المراد والبياض هما متضادان تضادا حقيقيا لانهما
على موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما
ويحصل من اجتماعهما الغبرة فباطل لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد منهما او
احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد
منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله
في زمان الاجتماع كحاله في زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان
الباقي على صرافته هو البياض وفي غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما خ

لان

لان الذي لم يبق على صرافته منتف فلم يجتمع مع الآخر واما الثالث فلانه يلزم ان لا يكون شيء منهما موجودا بل
الموجود لون آخر متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة له في
حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه لجواز ان يكونا موجودين معا ويتركب منهما لون آخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس
ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما واحدهما ويتوقف اللون على الثاني اي الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان
الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيره من الحكماء قالوا انما يحدث اللون بعد حصول الضوء
فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء اللون المعين
واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة لا جائز
هناك مانع والثاني باطل لان الظلمة غير مانعة من الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى من هو خارج الغار اذا كان
نائرا ورد بان عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي فقال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما ملونا يقع عليه ضوء
كالبياض مثلا اذا وقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياض اشد ثم اذا
وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف نحكم بالبديهة يوجد
كل منها مع رتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فيتحقق
من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا انتفت مراتب الضوء باسرها انتفى الالوان
كلها فان قلنا نحدس من ذلك ولم نقل يعلم من ذلك لاحتمال ان يقال انتفاء اللون المحسوس مع رتبة من الضوء عند
انتفائها ليس لانتفائها بل لامر آخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون اللون طبيعة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء
تلك الطبيعة في الظلمة فيوجد اللون فيها الا ان الحدس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور
لعل لاختلاف اللون الواحد بالشخص عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس
بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور
فيتوهم ان تبدل الانكشافات تبدل المنكشفات وايضا ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف
واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوة الوضع ابين من
المجموع الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تأملنا ذلك تأملا شافيا تميز
اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود
اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف
لان ان اراد به الشرطية انه توقف منعناه وان اراد المعية والاعم فهو غير ممنوع عليه بانه صرح بوجود الضوء بدون
اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران حسا اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس
وذلك لان الجسم الابيض والاسود اذا وقع عليهما ضوء الشمس شهد الحس بوجود شيئين على سطح احدهما [illegible] الحس
والآخر [illegible] بالكلية وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا اذ هو عبارة عن ظهور اللون [illegible]
المذكور على سطح الجسم الاول بياض او سواد فقد ظهر الحس قالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة
والمتوسط بينهما هو الظل ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا ابصرنا الجسم [illegible] من

مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة
على اللون الذي هو ظهور ثم احتجوا عليه بان اللامع بالليل مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه
ضوء القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء الشمس وما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة كان
للامع بالليل قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على اللون ثم ازداد القوى بنور السراج ونظر الى اللامع
لم ير لمعانا لزوال الضعف الحس وكذا الكلام في السراج والقمر عند ظهور اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها
عند الحس كان زوالها ليس الا خفاء الوانها عنه فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام
لا يبعد ان يكون لما ذكره تأثير في اختلاف احوال الادراكات لكن مع ذلك ندعي ان الضوء كيفية وجودية زائدة
لان البياض والسواد قد يشتركان في الضوء ويتخالفان فيه بينهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض
عليه بجواز اشتراك متخالفي الماهية في ظهورهما عند الحس فالمعتمد ما شهادة الحس واما ان البلور والماء اذا كان
في الظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه ولكنهما لون فلا يكون الضوء ظهور اللون قال وقابلان للشدة والضعف المتباينا
نوعا اي كل من الضوء واللون قابل الشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا
للاضعف منه معقول من قوله المتباينان نوعا ويكون تقدير الكلام قابلان الشدة والضعف فيكون من كل منهما
الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد منه
يخالف الضعيف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل لانه لا يمكن التفاوت في
السوادية بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا
للاضعف واعترض عليه بان السوادية خارجة عن ماهيتهما المانعة عندهم من ان القول بالتشكيك من عوارضها
على من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة الماهية وذاتياتها الى الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات
متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتحقق الا بتحقق الماهية وذاتياتها ويرتفع بان تقطع الماهية وذاتياتها
وان الماهية وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا فلا يكون الماهية وذاتياتها بالقياس الى شيء منها اقدم او اولى واشد
تقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالماهية فان نسبة الماهية الى الجزئي المتقدم بالوجود
كنسبتها الى الجزئي المتأخر بالوجود فلا يكون الماهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك
من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها
ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي
بالقياس الى شيء من الجزئيات اولى واقدم واشد فان منع استواء نسبة الجزئيات في هذه الاحوال الى الامر الخارجي
في الامر الخارجي كان المنع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب عنه هنا الثاني ان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث
يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان
داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون
القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين في نفس الماهية فان قيل لو صح هذا
الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل في

مفهوم

مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك للضعيف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما على
السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج
من معروضها وان لا تكن في مفهوم البياض فهما على السواء واجيب بانه داخل في ماهية المعروض الاشد وان لم يكن
في ماهية العارض ولا في ماهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات
اقول وللقائل ان يقول فتوجيه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض
باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية بعض المعروضات فلا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد
مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار او جنسا لها ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا
في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نسلم ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في
الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن ذلك القدر الزائد من جنس الماهية واذا اختلف فلا عبرة بكونه داخلا في ماهية المعروض
حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من جنسه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض ونوعا
فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمنع مثل
ذلك في الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت
ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو منقوض
بالنقض والا لم يكن مانعا فلم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن هنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك
مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع
بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في الماهية الخطية والزيادة الاطول كالخط الاقصر فيكون الزائد
في الخط الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته وان ادعى الفرق بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عن المعنى
المشترك داخلا في ماهية الاشد بين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور
لا يتم في اجزاء الماهية لجواز ان يكون ما به التفاوت لجنس خارجا عنه داخلا في ماهية بعض انواعه وقد يستدل
بان السواد الذي يحل على حد من الشدة او الضعف يرى مثله في محل آخر فيكون كل منهما كليا له افراد متخصصة بمحالها
فلكل آخر وينعقد لجواز ان يكون كل منهما صنفا موافقا للآخر في الماهية ولو كان الثاني اي الضوء جسما لحصل
ضد المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات
وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة واما قيد بالذات فلان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى فلان
الضوء ينحدر من الشمس الى الارض وينبعث من المضيء الى الانتقال من مكان الى آخر كما يشاهد في السراج المنقول من موضع
الى موضع وينعكس عند ملاقاة الصقيل وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث الضوء في المقابل المضيء ومقابل
الجسم الكثيف المضيء معناه حدوث الضوء فيه والحركة وهم وسبب التوهم اما في الاول فهو ان حدوث الضوء في الجسم
لما كان بسبب مقابلة الجسم العالي تخيل انه ينحدر من العالي الى السافل وما قيل من انه لو كان منحدرا لرؤي في وسط
المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتصور فيها ذلك واما في الثاني فهو ان حدوثه في الجسم
لما كان تابعا لوضعه من المضيء ومحاذاته له بحيث اذا زالت المحاذاة الاولى وقابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث

في ذلك

في ذلك الآخر على انه جسم متحرك وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر واما الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث
في مقابلة المستضيء الغير كما يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا لحدوث الضوء فيما يقابله ظن انه
انتقال وحركة للضوء من المستضيء الى ما يقابله والنقض بالظل فانه يتحرك وينتقل بانتقال صاحبه مع انه ليس
بجسم بالاتفاق فان اجابوا بانه لا حركة بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجدد المحاذاة كان ذلك
جوابا لنا وقيل على بطلان هذا الرأي وجهان الاول انه لو كان جسما لاخفاء في انه يحجب البصر لكان ساترا للجسم
بحجابه وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والمحسوس المشاهد من حال المبصر اضد ذلك فان المرئي كلما كان اكثر
استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر وفي هذا الوجه اشارة بعنوان الحصر من المحسوس فان الاستتار ضد الانكشاف
واعترض عليه بان الحايل بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه اما اذا كان
شفافا فلا فان صفحة البلور والزجاج يزيد ما خلفها ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن
على قراءة الخطوط الدقيقة واجيب عنه بانه لو كان جسما لوجب كثرته موجبة لشدة الاحساس لما تحته لان الشيء
بين كلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه ولا نزاع ان تلك الصفحة اذا غلظت جدا اوجبت الخفا
ستر او لان الاستعانة بالرقيقة منها انما هي للبصر الضعيف لاحتياجها الى جمع الروح الباصرة على ما بين في موضعه
دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما ورائها الثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى الجهات المختلفة
فانها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما يكون الى العلو او السفل وتمام توجيه هذا ان
الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض في لحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة الى وجه الارض فيها مما لا
يعقل وايضا ان الضوء اذا وقع في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج
من البيت جسم والا فاما قبل السد فلا وجه له او بعده وهو غير ممكن لان المفروض انه لا منفذ هنا غير ما سددناه
ولا انعدم لانه جسم والا لزم ان يكون بحلول الاجسام من جسم بن معدية لاحدهما فالمنعدم عرض ليس الا وهو الضوء
فثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم المقابل المحاذي وهو اي الضوء قسمان ذاتي
وهو القائم بالمضيء لذاته كالشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضي وهو القائم بالمضيء بغيره كالقمر ويسمى
نورا اخذا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرضي قسمان ضوء اول وهو
الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة
المضيء بغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار وعقيب الغروب والضوء الثاني ان كان حاصلا من مقابلة الهواء المضيء
يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا لا انها كيفية وجودية على ما ذهب
اليه البعض والا لكانت مانعة للجالس في الغار من ابصار من هو في هواء مضيء خارج الغار كما انها مانعة لمن ابصار
من هو في الغار وذلك الحكم باطل بعدم الفرق في الحايل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او
متوسطا بينهما ورد بمنع ذلك بانه ليس مانعا بل احاطة الضوء بالمرئي شرط الرؤية وهو منتف في الغار دون
المانع من الرؤية هو الظلمة المحيطة بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وبعبارة ذلك بانه يمانع
شرط الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا وتوهم لا فرق في الحايل بين ان يكون

محيطا بالرائي او بالمرئي فيما اذا كان الشيء مانعا من الابصار لا فيما يكون مانعا بشرط وقد يستدل على انها ظلمة
عن النور من غير ان نحسب شيئا اصلا نرى فيه ان يكون الاعين الظلمة التي تخيلها امرا محسوسا في الهواء ولكن هذا امر محسوس
الا ترى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمات البحتة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا في حيزنا
بل انا في هذه الحالة لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا لا انها
كيفية وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان الجعل لا يكون الا في الموجود واجيب بالمنع فان الجعل يتعلق
بمعنى العدم ايضا كما في الصوت واما النافي للجهلية هو العدم الصوت ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من
التموج المعلول للقرع او القلع بشرط المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي كيفية تحدث في الهواء بسبب
التموج المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف او القلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع او
المقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء
يحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل حصل
واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه
وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء وقال الامام العدوان لا يفيدان الا الظن
والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران فيهما ليس بتام لما يجوز ان قد يوجد تموج الهواء ابدا ولا صوت
هناك واما عدميا فلان ما ذكره من التقليل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لا ينفي جميعها فلا يفيد
ايضا واجيب بان استقراء بعض جزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا للتموج
الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستفاد فيها بالحدس اصابة فلا يقوم حجة على الغير مع
كونها معلومة يقينا وانما كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم
القارع او المقلوع الى الجهتين وينقاد لذلك الهواء المنفلت ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور و
هكذا بتصادم الاهوية وتموج الى ان تنتهي الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا ينعدم الى ما بعده
الرغيف وسط الماء قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للادراك
بل الوجود في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني
ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع
الآنيين سببا له فيجعل الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا بعد في ذلك لو يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا
منها ولا يلزم ان يكون الزماني موجودا في الآن في الخارج متعلق بقوله الحاصلة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات
الحاصلة في خارج الصماخ يعني ان الصوت يحدث في الهواء الخارج عن الصماخ ايضا لا انه انما يحصل في الهواء الداخل
في الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشي من القرع والقلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث
في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد
الا في الصماخ لما ادرك عند سماعه جهة واحدة من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة
خارج الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان

قريبا او بعيدا لا يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان اثر الهواء المتموج يجيء منها وتميز القريب من البعيد لاجل ان
اثر القارع اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة او في المسافة لانا نقول الوجه الاول لما ادركت
الجهة التي على خلاف الاذن السامعة ولم يكن كذلك لان السامع قد ينسد اذنه التي يجيء الصوت من جانبه فيسمعه باذنه
الاخرى ويعرف انه جاء من جهته مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى الاخرى الا بعد الانعطاف عن الجهة وعلى
الوجه الثاني لزم ان تشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يتميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وكذا في
الصوتين المتساويين في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس
كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصوله الى الصماخ لان التمييز بين الجهات و
القرب والبعد من الاصوات انما يمكن اذا ادركت الاصوات في اماكنها البعيدة في مكان البعيد والقريبة في مكان
القريب لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى السامعة شرط لاحساسه على ما مر مستقصى في مبحث السمع قلنا
قال صاحب المعتبر انه علمنا ان سماع الصوت انما يحصل اذا انتزع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يحصل
من الاصغاء زمان الطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا شعور بالجهة
والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وبتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو اثر
التي منها ورد قد ورد والحاصل انا ندرك بوصول هواء قارع قد مر بالصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا
لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبع بتاملنا فندرك ان الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله
جهة وبعد وورود فان كان بقي منه شيء موجودا ادركنا الى حيث ينقطع ويعين وجه ما منه ورد الينا الوارد وهو
وما بقي منه موجودا وجهته وبعده ورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر
يتبعها على البعد لم نعلم مقدار البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في البعد بين البعد الواصل الينا من
عال الجو وبين بعد التي هي قريبة منا فنفرق فيه بين كلامي رجلين لا نراهما وبعد احدهما منا ذراع وبعد الآخر
ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد الآخر وقال الامام هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد
بقي فيه بحث وهو ان حاصله ان السامع يتتبع من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله ولكن يدرك السمع هو الصوت
نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة لم يكن هناك كون الصوت حاصلا في
تلك الجهة مدركا له فبقي ان يكون مدركه الصوت الذي في الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت
فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا ولكن يجب
بانا الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع
كما يعلم بتبعية الحلاوة ان الجهة من جسم بعينه وان لم يكن الجسم من المذوقات والثمر منها ويستحيل بقاؤه اي
بقاء الصوت لوجوب ادراك الهيئة الصوتية فان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء
الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان وذلك
لان الصوت لو كان موجودا في الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا وبقاؤها
مجتمعة في الوجود يستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها فهما معا الان قطعا او على

ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث حروف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة دون
غالبها المحتمل ترجيح بلا مرجح فما هو جوابكم في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست اجزاء للصوت بل هي
عوارضها المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت
ورد هذه العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت بناء على
انه مركب تقريبا من الصوت بعضها بعد بعض الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى مركز ثم بعد ذلك فيسمع
الشخص بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا بعينه بخصوصه فكانها من تلك الاهوية تولد فيه
تموج آخر وصوت مثل الاول ويحصل من آخر وهو الصدى قال ان الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس
كجبل او جدار بحيث يصرف هذا الهواء المتموج الى خلف محفوظا فيه هيئته التموج الاول حدث من ذلك صوت
هو الصدى ويعرض له كيفية مميزة يسمى باعتبارها حرفا فقد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر مماثل له في
الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند بعض
ومجموع العارض والمعروض عند آخرين وعبارة المتن تحتملهما وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزير والبم
احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تمييز صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين في الحدة
والثقل ضرورة ومعنى التميز في المسموع لا ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف
باختلافه ويتحد باتحاده كالحروف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانهما قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس
الا ان في التعريف بين الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة حيث يعتبر الاولان تميزا في المسموع دون الاخريين نظر
وتاملا اما مصوت وصامت الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء
اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر
للياء واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة
فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه
متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء
فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا لا تكون حركة ما قبله من جنسه
متماثل او متخالف بالذات او بالعرض يعني ان الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة
بالحركة والسكون كالباءين الساكنين والمتحركين بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء
والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض
كالباءين اذا كان احدهما ساكنا والآخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والآخر بحركة غيرها فانهما متفقان في
الحقيقة ومختلفان بحسب العارض وينتظم منها الكلام باقسامه فان الحروف اذا ائتلفت ائتلافا مخصوصا يسمى
المتألف كلاما وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف تام خبر او انشاء باقسامه وغير تام تقييدي
وغيره فجميع اقسام الكلام مؤلف من هذه الحروف ولا يعقل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو
المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة وتمنا
الصفات المشهورة والمعتزلة تقول ذلك هو ما افهم المعنى لو اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثة اشيا احدها
العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها عن طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفائها
في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ
صادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمامور به او المنهي عنه وليست الارادة والكراهة
ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي
تسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما ما يثبت الشاعر
ما ما الاعتقاد بثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمير وبهذا
الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصره فيه تنبيها على انه آلة يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق
لاسم تلك الآلة والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الآخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد
يخبر عما لا يعلم بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده
كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر
عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما
لا ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يجري في النهي بسند لا او اعترضا فيقال المعنى النفسي الذي هو في النهي هو غير الكراهة
لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هنا حقيقة النهي
بل صيغته فقط اقول المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك
مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ومنها الطعوم التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها يعني من الكيفيات
المحسوسة بحس الطعم الطعوم واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او
الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام
القابل حصل اقسام تسعة بعدد الطعوم بحسبها فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت
المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة
وفي المعتدل حدثت القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي
الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون للطعم في الحس ويكون له
طعم في الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل
اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد وهذه هي المعدودة في الطعوم دون الاول واعترض عليه
بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي البرودة
والحرارة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة
لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدد محصور فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الخيار و
القرع والحنطة النية يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة و

ولقائل ان يقول

الضعف

والضعف ان لفظ الاختلاف النوعي في انواع الطعوم غير منحصرة وان الحريف كان القبض والعفوصة نوعا واحدا لا
اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه
معا والجواب الاخير ظاهر وارد والاسئلة الباقية لو سلم جاز وكيفية حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المحكي
ما لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الا ان بعض
المحققين ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال الحرارة تفعل كيفية
غير ملايمة في الاجسام التي تفعل فيها اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا والاشيا حال التفريق
حال التفريق غير ملايمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملايمة فتفعل في القابل الكثيف كيفية
غير ملايمة في الغاية وهي المرارة فانها انفر الطعوم وابعدها عن الملايمة لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما
فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة وتفرق
تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في غاية البعد
عن الملايمة وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملايمة ايضا الا انها يكون في عدم الملايمة دون ما ذكر
اولا وهي الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنها تكون غائصة فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها
من النفوذ فيه فتغوص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون
الكيفية الحادثة فيه غير ملايمة وان يكون دون المرارة في عدم الملايمة وتفعل الحرارة في القابل المعتدل الملوحة
وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملايمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة
اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من
المرارة في عدم الملايمة واقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي الحرافة والمرارة تميل الملح
الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اعني يكون طعم الملح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من
الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحقيقه انه اذا اخذ لطيف ارضي محترق خلط بالماء وطبخ حصل الملوحة وهذا دليل
على ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج
مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا اكثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير الماء
ملحا وقد يتخذ الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد
ملحا او يترك حتى ينعقد ملحا بنفسه والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملايمة اذ من شانها التكثيف الذي
لا يلايم الاجسام ايضا لكن عدم ملايمته اقل من عدم ملايمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة
التكثيف انزل رتبة من الكيفيات الحادثة بتوسط التفريق ثم ان هذه الكيفيات متخالفة في عدم الملايمة على حسب مراتب
التكثيف في القوة والضعف فتفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه يتضاعف التكثيف اعني الكثيف
يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع اجزاء البرودة ويؤثر فيه تاثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا
فيحدث العفوصة التي هي قريبة من المرارة في المنافرة وتفعل البارد في القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم
البرودة فتنفذ فيه غائرة ويكثفه تكثيفا اقل مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملايمتها اقل

من عدم ملائمة العفوصة بكثير وهي الحموضة ولان الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان اثر العفص لشدة برودته وتكاثفه كلما ازداد مائيته ولطافته واعتدل قليلا باسخان الشمس النضيج ازداد حموضة وتفعل البرودة في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة ظ واما كونه في ذلك دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن اللسان وظاهره معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملائم وهو في القابل الكثيف والفاعل المعتدل يجمع اجزاء الفاعل ويؤثر تاثيرا تاما ملائما جدا وهو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملائمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة وفي اللطيف الدسومة لقلة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فيتصل اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما فتحدث فيه بكيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وفي القابل المعتدل التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة للامزجة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة لان هذه الكيفية لا تؤثر في المدارك لضعفها ولجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم تاثير الفاعل المعتدل في القوة الذائقة الا مادته ولا بكيفيته فلا يحصل ابدا لك الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها اللطيف ينفذ في المدارك تؤثر فيها بمادته وان لم تؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان البورق والملح الراسخ من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تحلو تكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة نفوذه بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك لان ما يعرض التركيب من الاجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط واما بسبب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيبين المذكورين كثرة غير منحصرة فيتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما في الحضض ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخ والشيح ومن الطعوم المركبة

النوع الثاني من الكيفيات الاستعدادية

ما البسيط اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض كما في الباذنجان ومنها التفهات ولا اسماء لا نواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال طعم طيب وطعم خبيث ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملائم لشخص قد يكون غير ملائم لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما يقارنه من كالحق والحنظل او ما يجانسه وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقال طعم الورد والتفاح والاستعداد المتوسط بين طرفي النقيض النوع الثاني من الكيفيات هي الكيفيات الاستعدادية اي التي هي جنس الاستعداد لانها متنوعة باستعداد شديد نحو الانفعال اي التهيئ لقبول اثر ما بسهولة وسرعة وهو ويسمى ضعفا طبيعيا كالمراضية واللين والطراوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال اي التهيئ للمقاومة وبطوء الانفعال كالمصحاحية والصلابة ويسمى قوة طبيعية ثانيا وهو الاستعدادات نحو الفعل كالمصارعة والعدو فلا نحو المصارعة ونحوها كالعلم بتلك الصناعة والثاني القوة القوية على تلك الافعال فهما من الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها فهو في الحقيقة من جنس الاستعداد نحو اللاانفعال الطبيعي قسم ثالث وقد قيل لما اعتبر في كل واحد من استعدادي القابل للانفعال واللاانفعال الشدة خرج عنهما اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا وقلنا معنى كون الشيء قابلا لآخر انه يجب يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الآخر وهذا الامر اعتباري اضافي وذلك الشيء ثم انه قد يوجد فيه امور يتفاوت بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المقتضية لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة شرط الرجحان معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها مرجحا للاانفعال وهما نقيضان متساويان في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة بينهما متوسطا معتبرا لقرب بعضها من احدهما وبعضها من الآخر فبطل ما توهم من ان التوسط بينهما ليس حقيقة ولا مجازا فيكون الحال اختلط من جهة اللغة والنفسانية حال ان ما كمله

النوع الثالث من الكيفيات النفسانية

النوع الثالث من الكيفيات النفسانية هي الكيفيات النفسانية المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها تكون في الاجسام الحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا الا ان التغاير بينهما فقد لا يكون الا بالعوارض اذ يكون الشيء حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اي من الكيفيات النفسانية العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن ويطلق كان اذعانا او قبولا للنسبة يسمى تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز النقيض يسمى ظنا والا جزما او والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا له فان كان ثابتا اي يمتنع الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا تقليدا فاذا قيل المراد بالثبات امتناع الزوال وجب ان لا يحصل العلم البديهي الا الضروريات لان النظريات قد يغفل الذهن عنها وعن مباديها فيتشكك فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فسر الثبات بعسر الزوال لم يكن مخرجا للتقليد لانه قد يكون عسر الزوال جدا بل النظريات اذا حصلت عن مباديها كانت كالضروريات في امتناع التشكيك وان غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا انتقش بها عن مباديها اللائقة لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي ويطلق تارة ويراد به اليقين فقط ويطلق

لغوي ويراد به ما يقابل اليقين والظنون مطلقا وهذا هو المراد هنها وعرف العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تميزا
لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التميز فقولهم صفة [illegible] يحتمل العلم وغيره وقولهم توجب لمحلها تميزا اي يوجب لمحلها
الذي هو النفس تميزا لشيء يخرج الصفات التي توجب لمحلها التميز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فان القدرة
مثلا توجب لمحلها تميزا عن العاجز لا تميزا لشيء بخلاف العلم فانه يوجب لمحله تميزا [illegible] وقولهم لا يحتمل متعلق
ذلك التميز نقيضه يخرج الصفات الادراكية التي توجب لمحلها تميزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل
المركب والتقليد فانا اذا ظننا ان زيدا قائم فقد حصل لنا تميز متعلق بنسبة القيام الى زيد على ايجابها ولذلك التميز
نقيض متعلق بتلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة ففي صورة الظن نسبة القيام الى زيد [illegible]
ولخطور هذا السلب بالبال يجوز [illegible] الحال في صورة الجهل المركب والتقليد [illegible]
لم يوجبا ان يسلب القيام عن زيد [illegible] التصديق الجازم المطابق الثابت [illegible]
تناول التصورات باسرها [illegible]
على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق [illegible] بل ما يوجبهما وان لا يكون التصور [illegible]
بل ما يوجبه [illegible] لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز ولا يحد [illegible]
يحد العلم لانه بديهي التصور والتصديق انما يكون للكسبي وما ذكروه [illegible] تعريف لفظي [illegible]
الاشياء البديهية قد تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم
الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الاخر واعترض عليه بان معلومية غير
العلم انما يكون بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلومية [illegible] ولا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف على معلومية
الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور [illegible]
التصديق [illegible] المراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب [illegible]
ما لا يتوقف حصوله على النظر [illegible] الانطباع في العلم [illegible]
[illegible] بالاحكام [illegible] وجوده [illegible] في نفس الامر [illegible]
يحكم عليه باحكام [illegible] ثبوت الشيء فرع ثبوت المثبت له [illegible] الاعيان [illegible] النفس
[illegible] حقيقته [illegible] لا حقيقة للمعدوم [illegible] في العقل [illegible]
والمحققون القائلون بالوجود الذهني [illegible] الاشياء [illegible] الموجودة في النفس
[illegible] المعدوم لا حقيقة [illegible] هذا الدليل [illegible] العلم بالمعدوم [illegible]
الانطباع لا على ان العلم [illegible] الانطباع [illegible] بعدم الفرق بين علمنا بموجود
وعلمنا بمعدوم [illegible] بالانطباع [illegible] المعدوم [illegible] الموجود [illegible]
بالانطباع [illegible] العلم بالاشياء يكون على وجهين احدهما [illegible]
صور الاشياء بانفسها عند العالم [illegible]
حضور المعلوم بحقيقته [illegible] العلم الحضوري [illegible]

بنفسه وهو اقوى من ان [illegible] حضور [illegible] العلم من الانطباع [illegible] المعلوم [illegible]
بنفسه [illegible] العالم [illegible] البرهان [illegible] حصول صور الاشياء
في ذاته [illegible] بعضهم بان علمه تعالى بالاشياء انما هو بحضورها انفسها عنده [illegible] العلم بالمعدومات [illegible]
الممتنعات [illegible] بحضورها انفسها مشكل [illegible] وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء
انما هو بحصول صورها [illegible] العلم بالانطباع
المعلوم وحلوله في النفس [illegible] الصفات المتضادة [illegible]
للنفس [illegible] العلم بالانطباع [illegible] المعلوم وحلوله في النفس [illegible]
مغاير [illegible] كثير من الصفات [illegible] تلك الصفات انفسها
حاصلة [illegible] الاشياء [illegible] وتقرير هذا البحث [illegible] في صدر الكتاب ولا يمكن الاتحاد [illegible]
ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم [illegible] النفس [illegible] العقل الفعال [illegible]
الاتحاد اشارة الى بطلان هذين المذهبين اي اتحاد الشيء بغيره [illegible] الاثنين لا يتحدان [illegible]
باختلاف المعقول اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث [illegible]
الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل [illegible]
[illegible] لا الى نهاية [illegible] لا يكون [illegible]
[illegible] في نفس الامر [illegible]
[illegible] العلم عبارة عن الصورة الحاصلة
من المعلوم في العالم [illegible] الاشياء المتغايرة متغايرة وقال القاضي وامام الحرمين [illegible]
انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر [illegible] العلم [illegible]
[illegible] كونهما معلومين [illegible]
[illegible] الامكان [illegible]
تعلق العلم الواحد [illegible] العلم الواحد
الضروري [illegible] بمعلومات متعددة [illegible] العلم الواحد النظري [illegible]
[illegible] النظر المؤدي الى وجود الصانع [illegible] النظر المؤدي الى وحدته [illegible]
ان يكون المعلومات [illegible] متعددة [illegible]
وحمل الامام الرازي الخلاف [illegible] في تفسير العلم [illegible] التعلق [illegible]
صفة ذات اضافة [illegible] تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم [illegible] التعلق [illegible]
على التفصيل [illegible] على الاجزاء [illegible] الاجزاء
على التفصيل [illegible] المعلوم [illegible]
[illegible]

الجواز بحسب نفس الامر وانما هو التاثير في توهم اذ يجوز ان يستلزم محالا ولا نعلمه بالحال والاستقبال اشارة الى
بطلان مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فان العلم بان
الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وكانهم ذهبوا الى ذلك [هاربين] من لزوم التغير في علمه تعالى فزعموا ان علمه تعالى في الازل بوجود
الاشياء فيما لا يزال بعينه علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة يتعدد تعلقها
بتعدد المعلومات ويتغير بتغيرها فلا تغير في صفته تعالى وهو غلط لان المعلوم فيهما مختلف اذ المعلوم في الاول عدمه في
الحال وفي الثاني وجوده في الحال والعلم لا يعقل الا مضافا يعني لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة فزعم
بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب آخرون
الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة فمن قال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا هذا الاشكال فقط
ومن قال منهم انه الصورة التي توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع صورتين متماثلتين وما يرد
الوارد على الكل والى هذا المعنى اشار بقوله فيقوى الاشكال مع الاتحاد يعني في علم الشيء بنفسه يتحد العالم والمعلوم
ويتوجه عليه الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين ويقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ عند الاتحاد
لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه
علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي وبذلك
يتمايزان فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة ولا شك ان كون الشيء بحيث
يصح ان يكون عالما مغاير لكونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء
ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمة له وهو عرض لوجود حده فيه اي في العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه
لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا في ذلك الحال كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد
العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر لا عرض لصدق حد الجوهر
عليها وهو انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت
في موضوع هو الذهن لكن ذلك انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا
في موضوع والعرضية للشيء انما هي باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان المعلوم كالجوهر
مثلا هو عين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون
حد العرض واما صورته العقلية اعني العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج وفي وجوده الخارجي موضوع
هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن قيام سائر
الكيفيات النفسانية وفرق ما بين الوجود في الذهن والقيام به وقد استوفينا الكلام في مبحث الوجود الذهني
فليرجع اليه وهو فعلي وانفعالي وغيرهما العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا
ففعلته ويسمى فعليا او يكون مستفادا من وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فعقلته ويسمى انفعاليا او يكون
لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة التي ليست فعلا لك وضروري واقسامه ستة ومكتسب يعني ان
العلم ينقسم الى ما يحتاج حصوله الى فكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري واقسامه ستة

بديهيات

بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات واولى وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور
اطرافها بعد شرائطها الادراكية من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل ولا فالاول البديهيات والثاني اما
ان يتوقف على واسطة غير الحواس او لا الثاني المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة لازمة بحيث لا تغرب عن العقل عند
تصوره للاطراف فهي الفطريات وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيها الحدس او لا فالاول الحدسيات والثاني ان
كان الحكم فيها من شانه ان يحصل بالاخبار فهي المتواترات والا فهي المجربات اما البديهيات اي الاوليات منها فهي قضايا
يحكم بها العقل بمجرد تصور اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف
فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة
بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال ولا ان قضيته لا يخالفه على ما هو مذهب الاشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا
يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة او الباطنة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس مشرقة والنار حارة والباطنة تسمى
وجدانيات ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالآلات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالها ونحوه والنفسيات واما الفطريات
فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا يغرب عنه عند تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان
الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة الى القياس
الخفي المنتج لليقين اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم يعرف ماهيته وكلما علم وجود
السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر
كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا
فكر كانت من جملة قضايا قياساتها معها قلنا بل يحصل بوجه آخر غير تلك الوجوه وهو انه لما تكررت المشاهدة
حصل هذا القياس من غير نظر ولا حدس فادى الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها بحدس قوي من النفس
يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب
اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه مضيء دائما جانبه الذي يلي الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك
واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر محسوس لكن المشاهدة كثرة يمتنع
تواطؤهم على الكذب واعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا وقوعه لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت
الاخبار من قوم ويعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا
فان قيل الخبر المسموع مرة واحدة اذا انضاف اليه قرائن افادت اليقين او قام دليل على صدقه [illegible]
على ما ذكر من وجه الحصر وليس متواترا بلا اشتباه قلنا الخبر الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن القسم وان علم
بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقرائن فانه انما يفيد اليقين اما بالاستدلال او بالحدس من القرائن
وعلى الاول الخروج من القسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات والاول واقول ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة وعقبا
القياس الخفي كما في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا هو انه لو
لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وفي الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان القياس المقارن
لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها وقيل الفرق ان التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل

المطالب فان الانسان ما لم يعرف الدواء بتناوله واعطائه مرة بعد اخرى لا يحكم بانه مسهل او عدمه بخلاف
الحدس فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة فوق ما يكون الواسطة فيها هو الحس فظاهر كان هذا الحس
هو الوهم فهي الوهميات وان كان باطنا آخر فهي المشاهدات والامام حصرها في خمس البديهيات والمشاهدات والعقليات له
بوجهين احدهما ان البديهيات يشمل الفطريات نظرا الى الاوسط لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لا يفتقر الا الى
تصورهما والحسيات تشمل المجربات والمتواترات والحدسيات نظرا الى استناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا
الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام الفخر
لاشتمال الكل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها وتابع بعضهم في كون المجربات والحدسيات
من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات ووجب ان يكون العلم
بنفسه ممتنع الانفكاك عن العالم كما لو انه مقابلة كسائر العلوم وهو تابع بمعنى انه موازنة في المطابقة
العدد لاشارة الى بحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك ان الاشاعرة لما استدلوا على ان افعال العباد اضطرارية بان
الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا
اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علم الازلي
تابعا لما هو متأخر عنه فانه يستلزم الدور قلنا بل معناه انما لا نعني بالتابعية ههنا التأخر حتى يلزم الدور بل نعني بها
موازنة التطابق بيان ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للآخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما موازنا
بالآخر متوازنا اي في اتفاق الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثاله نقشه
الذي كتبت صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا
ولا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه
شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا لاني علمته شريرا فالله سبحانه انما علم في الازل كل لانهم كانوا فيما لا يزال
كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له لوجوب
بل يلزم ان لا يكون علما فعليا له اقول التابعية بالمعنى الذي ذكره انما يجري في العلوم التصديقية التي لا بد لها من واقع يطابقها
فان المطابقة والاصالة فيها بالمعنى الذي ذكره انما يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو معلومها والعلم الفعلي
انما يكون تصورا فلا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول يريد ان علوم الانسان
كلها يفيض عليه من المبدأ الفياض بعد قابليتها لا الا ان فيضانها عليه يتوقف على الاستعداد المخصوص اما التصورات
فاستعداداتها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فاذا ادرك جزئيات نوع ما واوقعت في نفسه صورها
على الهيئة النوعية وتشخصاتها وتوجه القوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة بعضها الى بعض استعد لان يفيض على
النفس صورة تلك الهيئة النوعية مجردة عن التشخصات واذا اخذ جزئيات انواع متعددة وقاس بينها استعد لفيضان
صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها فاذا حصل لها هذه التصورات الكلية ولاحظ النسب بينها وحكم بها بالايجاب
فقد حصل له التصديقيات والتصورات الضرورية واما النظريات فاستعداداتها بهذه الضروريات فانه اذا انفرد
الضروريات على وجه الاكتساب استعد لفيضان الكسبيات التي تضطرها بلا واسطة واذا انضم الى هذه الكسبيات

على

على ذلك القانون استعد لفيضان كسبيات اخر وهكذا وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح آخر
مفارقة النوعين الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان
يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا المعنى يتناول
اقساما اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكتنفة بهيئات مخصوصة
من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حال غيبته بعد حضوره
والوهم الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها سواء كان كليا او جزئيا
وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة
الجنس النوع والثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد
لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك في عبارة المتن محمول على ... والتقابل بين الادراك و...
على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول تعلق العلم بالعلة اما بماهيتها من حيث هي لا باعتبار آخر وهو لا
يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون المعلول لازما بينا لماهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور ماهية العلة
تصور ماهية المعلول وذكر في المحصل انه متى عقلنا العلة بكنهها فمن حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول
كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء على القول بان التعقل يستدعي حصول ماهية
مساوية للمعقول في العاقل اقول فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول اذا كانت العلة بوجودها الذهني
علة لوجود المعلول في الذهن حتى يكون المعلول لازما بينا للعلة وقد استثنيناه وقولهم متى عقلنا العلة بكنهها
فمن حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول قلنا انه حصل في الذهن ماهية ان تحققت في الخارج تحقق المعلول
في الخارج بمعنى كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المعلول في الخارج
لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود المعلول في الذهن وهذا هو الغلط واما بماهيتها من حيث انها مستلزمة للمعلول
او علة له وهذا علم ناقص بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث هو لازم للعلة او معلول لها
فان الملزومية واللازمية والعلية والمعلولية من المتضايفات التي لا يتصور ولا يصدق بخصوصها الا معا
علم ناقص بالمعلول واما بماهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها ومباينتها وما عاداها
الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول كما انه على الوجه التام ولا يمكن ان العلم التام بالمعلول
لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور وتحقيق ان العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة
كذلك لان العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول فان قيل معروضية العلة ليست ملزومة للمعلول قلنا كذلك
عوارض المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستعملة
عندهم في موارد متعددة كاثبات علمه تعالى بسائر الموجودات الكونية على الجملة واثبات علمه بجزئيات من المجردات فعلى
كان الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمنع كون المبدأ الاول تعالى عالما
بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك غيره فلا يتم مقصودهم فيه فالصواب ان يقال العلم بوجود العلة التامة
يستلزم العلم بوجود المعلول المعين ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما

في ذلك ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية لمعلول المخصوص والمعلول الخاص يستدعي لامكان علة ما فالعلية
مستندة الى خصوصية الذات اولا بخصوصها اقتضاؤها الاثر المخصوص والمعلولية مستندة الى امكان ان خصوصية
ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة فالعلم بالعلة يستلزم العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول
يستلزم العلم بانية العلة دون ماهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة على المعلول يستلزم علماً تاماً والاستدلال
بالمعلول يوجب علماً ناقصاً اقول وفيه نظر لمذكور آنفاً فان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجي
وذلك لا يفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول انما المفيد لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني نعم
اذا علم ان ا مثلاً علة تامة لـ ب وعلم مع ذلك ان ا موجود علم ان ب ايضاً موجود لما علم ان خصوصية ذات ا مقتضية
لخصوصية ذات ب دون العكس فانه اذا علم ان ب موجود لا يعلم ان ا موجود لامكان ان يوجد ب لعلة اخرى غير ا
فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما العلم بماهية المعلول فلا يستلزم
استفادته من العلم بماهية العلة الا ان يكون المعلول لازماً بيناً للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث اي مراتب العلم ثلث
الاولى كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم وهذه القوة قد تكون قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل
وقد تكون بعيدة منه كما في العقل الهيولاني وقد تكون متوسطة كما في العقل بالملكة والتحصيل الاستعداد القريب
او البعيد او المتوسط الجامع لعدم العلم من مراتب العلم تجوزاً ونظراً الى ان استعداد الشيء كانه منه ولا يخفى ان
القريب من تلك المراتب هي الثانية العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل
وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل الثالث العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصلاً
بعضها من بعض ملحوظاً كل واحد منها قصداً فالعلم الاجمالي كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب
في ذهنه ويعرف انه بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدء تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن حاله بالقوة
من كل وجه بل هي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه عالم بالفعل نظراً الى الجملة من حيث هي جملة وعالم بالقوة نظراً
الى التفاصيل التي في ضمنها وقال الامام ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي باطلة لوجهين الاول ان التفاصيل
ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيره فيكون التفصيل حاصلاً وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلاً
الثاني ان ما كان حال من احوالها معلومة تفصيلاً فهو مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك
التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة معاً لكن العقل لم يلتفت نظره الى كل واحد منها على حدة ولم يلتفت قصداً
الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئاً فشيئاً وجه النظر لكل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة
حصل له العلم بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التي هي علم بتلك التفاصيل ايضاً وملاحظة لها
اجمالاً ونظير المرتبتين من الاحساسات ان نرى جماعة دفعة ثم نحدق النظر اليهم واحداً بعد واحد ففي الابتداء حالة اجمالية
وبعد التحديق حالة اخرى تفصيلية لا تشك ان ابصارنا الثانية الحاصلة تفصيلية مما ليس مغايرة للاولى
شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي والثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة
لان الصورة الواحدة لو طابقت امور مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون تلك الامور
حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا يمكن

العلم التفصيلي الا ان ذلك ممنوع لان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فيكشف كل معلوم منها بصورة
ويمتاز بها عما عداه نعم انه قد يحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة كما اذا تصور حقيقة المركب
من حيث هو وتارة مرتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاءه واحداً بعد واحد فان اراد بما ذكره من العلم الاجمالي
والتفصيلي تلك التي ذكرنا من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى
لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله
راجع الى العلوم فقد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم
فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخارجية العقلية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار الخلاف
معقبة الى المعلومات واما ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالاً لا تفصيلاً الترتيب على التقرير فيرد
بان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو انه شيء يصلح جواباً لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك
اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظيره ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها
شيء محرك للبدن فانه لازم لها من كونها محركة معلوم تفصيلاً وحقيقتها مجهولة الى ان يعرف بطريق آخر فظهر انه
والجواب عن الثاني ان العلم الواحد لا يكون علماً بمعلومات كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة
مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل متوجه قصداً الى ذلك المركب دون اجزائه فيها مع حصول صورها
في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصداً
منكشفة بعضها من بعض انكشافاً تاماً ولم يكن ذلك الانكشاف حاصلاً في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في
الحالتين معاً فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وان اريد ان المركب معلوم بحقيقته قصداً كانت
اجزاؤه معلومة بلا قصد واخطار ولو انفصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى وكل من الوجه الاول في العلم
بالقياس الى المعلوم مرتبتان احدهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكره وقوله المعلوم عقيب السؤال الخارج من
الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلاً في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علماً
باجزائه لا تفصيلاً ولا اجمالاً واما قوله العلم الواحد لا يكون علماً بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو
ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان تكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة
الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكن الحكم
عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة
لملاحظة افراده فيصح ان يحكم على تلك الافراد دونه وذو السبب انما يعلم كلياً استناداً الى مقدمتين مشهورتين فيما
بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية ان ما يعلم بسببه يعلم كلياً واستدل على الاولى
بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر
واذا التفت الى وجود سببه حكم بوجوده قطعاً واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده بالاحساس والهام
او حدس واخبار من علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بمجرد امكانه لا ينافي عدم العلم بوجوده
انه لا ينافي العلم بوجوده لكنه لا يثبت انه يقيني ولذلك بان المحسوس يجزم بوجوده مع الجهل بسببه فان

فيعلم لا بخصوصية المعلومات وآنية البرهان الآني استدلال بالمعلول لا بالعلة وكذا ان اريد ان السبب لا يعلم الا بخصوصه
متعلقا بماله الخصوصية المعينة الا بالسبب وحاصله ان الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من
الاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول اعني غير الضرورة المحققة وما علم بحاسة او كشف او حدس وبالقيد الثاني اعني
نسبة البرهان الآني فانه لا يفيد علما بخصوصية معينة كما عرفت وعلى الثاني بان من علم ان الالف مثلا موجب للباء ثم
استدل بالالف على الباء كما عرفت فقد حصل له بعد هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي لان نفس تصور معناه
لا يمنع من الشركة والعلم بصدوره من الالف وهو ايضا كلي لان صدوره من شيء من شيء لا يمنع نفس تصوره عن الشركة واجيب على
القضية بالكلية كلي ايضا واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالالف على الباء اما اذا استدل بهذا الالف على
هذا الباء كان المسبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها
اشخاص معلولة لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من انه
لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك ثم ان اصحاب الشرايع والملل اتفقوا على ان مناط
التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقده من الصبيان والمجانين والبهايم واختلفوا في تفسيره فقال
بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة وهو قريب مما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة
المستحيلات ومجاري العادات والقائلون بالحسن والقبح العقليين فسروه بما يعرف به حسن الحسنات وقبح القبيحات
وقال الجاحظ والحنابلة المعتزلة العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات والغريزة هي الطبيعة التي جبل
عليها الانسان والالات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر قيد سلامة الالات لان العلم لا يلزم العقل
مطلقا بل عند سلامتها الا ترى ان النائم عاقل ولا علم له بالمحسوسات حوله وقد يطلق العقل على غيره اي غير ما هو مناط
التكليف بالاشتراك فانه يطلق على الجوهر المجرد المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما
وعملا ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها فتلك المراتب اربع بيان ذلك ان للنفس باعتبار ما فوقها
من المبادي واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا ومراتبها اربع ولها باعتبار
تاثيرها في البدن وتكميل جوهره تاثيرا اختياريا وان كان ذلك راجعا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلتها
في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى تسمى عقلا عمليا ومراتبها ايضا اربع اما مراتب النظري فهي اما كمال واما استعداد
نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد فالبعيد هو قابلية النفس للادراكات تسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى
الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وتسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم
وكذا الحال في سائر المراتب تطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها
وانما قيدنا الهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق للبسايط وكالعناصر للمواليد ليست خالية عن الصور
كلها بل الصور مأخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد نفسها خالية عنها اذ ليس شيء منها مأخوذا فيها وان
لم تنفك عنها كما عرفت والمتوسط هو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات تسمى عقلا
بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل
العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه

بالقوة

بالقوة لان قوة قريبة من الفعل جدا والقريب وهو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى
كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب
متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال فهو ان يحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا
مستفادا اي من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل
الهيولاني والعقل بالملكة استعدادان لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه ومشاهدته
فهو متاخر في الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء
لان المشاهدة تزول بسرعة وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدته فمنهم من نظر الى التاخر
في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وايضا العقل المستفاد يعتبر
بالقياس الى كل مدرك وقد يعتبر بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب
شيء منها اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا للنفوس القوية التي لا يشغلها شان
عن شان كأنهم وهم في جلابيب ابدانهم قد نضوها وانخرطوا في سلك المجردات التي يشاهدون معقولاتهم دائما واما
مراتب العملي فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن عن
الملكات الردية ونفض آثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي النفس
بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة
جلال الله وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في
علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فائض من جنابه والاعتقاد يقال لمعنيين فيما كان في العموم والخصوص
الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت
وهذا هو متداول مشهور وقد يطلق على قسيم العلم اعني اليقين الذي قد تبين ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيكون
العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم وبالمعنى
الاول اعم من العلم لصدقه على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام تحكم لان المتبادر منه
ان يكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى
الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون اخص منه اذا اريد به ما هو مقسم اليقين
واليقين اللهم الا ان يكتفي بالعموم من وجه ويقع فيه تضاد بخلاف العلم اي الاعتقاد بالمعنى الاول يقع بين افراده
حتى قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة ويتعلق الاخر بسلب تلك النسبة بعينها
فان هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد وان جاز ارتفاعهما فيتضادان
بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك المتعلق بالسلب والايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما
ولا اعتقادا بالمعنى الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان تعلق احدهما بايجاب نسبة والاخر
بسلب تلك النسبة والاعتقاد ان كان بالمعنى الثاني فلا يجري بينهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه وبين
النسيان للنفس الناطقة بالقياس الى مدرك ما لها احوال ثلث الادراك وهو حصول الصورة عندها والذهول عنه

بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان
وهو زوال الصورة عنها بحيث لا تتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو وسط
من بين الادراك والنسيان فيها زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان قد يكون في المعقولات
والتصورات ولا خزانة لها عندكم لانها في الجوهر المجرد واجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي بها تتمكن النفس
من الاتصال بذلك المجرد ومع لا يبقى المجرد خزانة لمعقولات النفس فقد زالت الصورة عن الخزانة بزوال الخزانة
من حيث انها خزانة وقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو والشك تردد الذهن بين الطرفين
اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الاخر وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالآخر
فيتغاير الاعتبار لا الصورة الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما بنفسه وبالآخر فح لا يكون بين العلم والمعلوم تغاير
بالاعتبار ولا حاجة الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما هو عند علم النفس بذاتها وببعض صفاتها
القائمة بذاتها اقول ذلك ظاهر في تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا او تصديقا وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانه اذا
حصل لنا تصور او تصديق واردنا ان نتصور ذات التصور والتصديق يكفي لنا في ذلك حصول هذا التصور او التصديق
عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة منهما كما في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها وذلك يجري
على الحضوريات اما اذا تعلق الاعتقاد والعلم التصديقي بالعلم او الاعتقاد كان يحكم على تصور الانسان مثلا
او على التصديق بحال من احواله بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور والتصديق غير محتاج الى
صورة اخرى منتزعة منه وكان العلم متحدا مع المعلوم بالذات متغايرا بالاعتبار ولكن باقي اجزاء التصديق كالمحمول
والمحكوم به وتصور النسبة والحكم لا يكون الا بحصول صور من تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم فيه مغايرا
للمعلوم بالذات والجهل يضادهما اي يقابلهما وبالاخر قسم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما بسيط وهو
عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد تقابل العدم
والملكة والثاني مركب وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا
الى شبهة او تقليد وسمي مركبا لانه يجهل ما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد
بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اي الظن اعتقاد احد الطرفين اي الايجاب والسلب اعتقادا راجحا لا ينقبض
النفس معه عن الطرف الاخر وهو مجاز اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون رجحانا بخلاف الظن فانه اعتقاد
راجح بلا جزم وعلى ما مر من قوله ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل فان بعض الظنون
اقوى من بعض وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه ضرورة ومع فساد احدهما قد يحصل ضده يشير الى كيفية
اكتساب النظري من الضروري ولا اخفاء في ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدأ يتفق بل لا بد من مباد مناسبة له ولا
لا يتوصل اليه كيفما اتفق بل لا بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه ترتيب امور معلومة
حاصلة لتحصيل امر غير حاصل فتلك المبادي بمنزلة الجزء المادي للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري له
فاذا كانا صحيحين بمعنى ان الشرائط المعتبرة في الانتاج افادتا العلم بالنتيجة من غير تخلف واما اذا فسدت احديهما
او كلتاهما فلا تفيد ان العلم بل قد يحصل بهما الجهل كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر

حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل بهما ضد العلم اي الجهل كما في كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد
وذلك لان الاولى فاسدة مادة فقط [illegible] الى المادة كما في هذين المثالين اما اذا كانت الصورة وكذا المادة فاسدة فلا تحصيل
نسبة الى العلم ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب وبعض الكاتب شاعر لا ينتج شيئا لا الايجاب ولا السلب
كبعض الانسان شاعر وكبعض الانسان ليس بشاعر وحصول العلم عن الصحيح واجب لما ذكر ان النظر الصحيح المادة والصورة
يحصل به العلم من غير تخلف اراد ان يشير الى ما اختاره من الاقوال في كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة في هذه
المسئلة ثلثة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح بجري العادة بناء على اصله وهو ان
الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء ولا علاقة بينها سوى انه تعالى اجرى عادته بان يوجد بعضها
عقيب بعض آخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه [illegible] التخصيص [illegible]
تكرر منه ايجاده عقيبه يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى خارق العادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر
ممكن متكرر فيكون مستندا اليه بطريق العادة والثاني مذهب الحكماء وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان المبدأ
لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب
النظر امر حادث فيندرج في تلك القاعدة والثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان افعالنا
الاختيارية صادرة عنا اما بالمباشرة ان لم يكن صدورها بتوسط فعل آخر منا واما بالتوليد ان كان بتوسط فعل
آخر منا وان العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صادرا
بطريق التوليد والمراد بالفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا التاثير لئلا يرد الاعتراض بان العلم ليس فعلا وكذا
النظر على بعض التفاسير والتوليد ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل
واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا
النظر ابتداء لاشتراكهما في التعريف واجابت المعتزلة عنه بان هذا لا يفيد اليقين لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك
فانما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر هي عدم مقدورية التذكر اذ لا يتبع بطرف
العلم بلا اختيار منا فيكون من افعال الله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه كان ذلك العلم ايضا من افعال الله
التكليف به اذ هو تكليف بفعل الغير فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان العلة غير
مشتركة والاشتراك الحكم الذي هو عدم التوليد والحاصل ان التوليد في التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر السابق
للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لانه انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصده و
اختياره فهو مولد له لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب هو من فعله واما التذكر انما يكون بعد حصول العلم والتذكر
المتعلق له فلا يلزم من عدم توليد التذكر لذلك العلم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزم منه ذلك
اقول الحق ان المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل
الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد لها فهو يفيد تذكره وان صار نسيا منسيا فهو يستلزم العلم به والمختار
ان حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض انه ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد
كما هو مذهب المعتزلة وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو ان يكون هو مختار القاضي وهو ان حصول العلم

عن النظر الصحيح واجب لكان لازم لم يلزم العقاب لغير متولد منه وتسلسل الامام اما على وجوبه فبانا نعلم ان من علم ان العالم
متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما على انه غير متولد
فبان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ثم فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم ان
هذا المذهب لا يجتمع مع القول باستناد جميع الممكنات الى القدرة ابتداء وانما اخذ في الاستدلال استناد
الاشياء الى الله تعالى ثم وجواز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا من
بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقول المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال
عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد
ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري ح يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب
للعلم المنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى
ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء
كانت المعارف الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم او لا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج
الى معلم آخر ويتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي بعضه لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية يقتضي كمال العقل واستقلاله في
معرفته تعالى ويقطع سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان صدق المعلم ولا بد منه ان علم
باخباره لصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيد العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله
كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل فهو كاف في معرفة
الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب [illegible] ذلك العقل فانه في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم
بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية اقول انهم لو يجيبوا بان صدق
المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعي عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغائبة
عن الحواس وصدق المعلم مما يمكن اليه بمشاهدة قرائن الاحوال عنده لخرج الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد
الاصحاب الرابع انه لو بقي [illegible] لكونه مجردا غائبا من الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية يناسب العلم بذاته واحوال
ذاته حتى يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول العلوم الضرورية كما ذكر [illegible] هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها
من المشاركات والمباينات حتى يحصل من المبادئ العامة الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك العلوم [illegible]
لا يتعلق بما لا حظ للحواس فيه فلا بد من معلم مؤيد من عند الله يبين لنا العلوم المتعلقة بما لا حظ للحواس فيه من التصور
والتصديق حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية
والتصديقية المناسبة للمطلوب فطريق الرد عليهم ان يقال ان المعلم هو النبي ولا شك في الاحتياج اليه وهذا الجواب
الجواب عما قيل من انه يلزمهم الاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة يعني ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد
النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم وامتثالا لامره [illegible] حتى يقولوا
لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل [illegible]
العلم هو النبي ولكن اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم مجدد بطريق الارشاد والتعلم

ويتوقف

ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته ولم يحتج الاول [illegible] بين العقلاء في المعرفة [illegible]
ولو كان العقل باستعماله [illegible] كافيا فيها لما كان الاختلاف بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة
واحدة واجيب بان ذلك الاختلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة والفساد انما هو [illegible]
ثم فدل الاختلاف على صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو [illegible] انا نرى الناس محتاجين الى معلم في العلوم
الضعيفة التي يكتفي فيها بادنى التفات كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم
الغامضة التي هي ابعد العلوم عن [illegible] والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين واجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى [illegible]
المعرفة [illegible] وما ذكر يدل عليه واما بمعنى الامتناع بدونه فلا نسلم [illegible] نعم لا بد من [illegible]
فيحتاج الى ان يرتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة حتى يستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم [illegible]
مرتبة او غير مرتبة كافيا في العلم بما يستند اليها من الكسبيات لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما
بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة [illegible] فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات
كثيرة لا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة مخصوصة منتجة لانهم اذا رتبوها علموا
ما يبتني عليها [illegible] بعدم الغاية وضدها وحضورها اشترطوا للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم
من العقل والحياة وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امرين احدهما عدم غاية النظر يعني عدم العلم بالمطلوب فان غاية النظر
[illegible] مع التحصيل [illegible] ان النظر غير مشروط [illegible] حاصلة عنده يحصل
ما غايته [illegible] لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا [illegible] بتحصيل الحاصل واورد عليه انه قد يحصل العلم بمطلوب
من دليل ثم ينظر فيه بنظر [illegible] دليل آخر على ذلك المطلوب فيحصل العلم بذلك المطلوب ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل لان
العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالآخر اما شخصا او صنفا واجيب بان ذلك [illegible]
الدليل لا يجدي نفعا [illegible] مشروط بعدم سبق العلم بالمطلوب والمقصود من النظر الثاني معرفة
كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم العلم عدم اليقين اذ لو كان اعتقاد المطلوب دون مرتبة اليقين فلا اشكال في
جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين والشرط حاصل [illegible] اذا عرفت الماهية بكنهها فلا
لا يتصور هناك نظر في معرفتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر لمعرفة كنهها الثاني عدم ضد
الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمطلوب فان الجهل المركب [illegible] العلم [illegible] عن النظر
ومع وجود الصارف لا يتصور تحصيل اختياري من العاقل فلا يتصور ان يقع ذلك الجاهل [illegible]
مبادئ [illegible] الى العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما به [illegible] ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده [illegible]
[illegible] عن خصوصية ما يؤدي اليه [illegible] الى اليقين بخلاف اعتقاده [illegible] الجهل المركب [illegible]
المبادئ مرتبة دفعة والانتقال منها الى المطالب [illegible] لا نظر وزاد القاضي شرطا ثالثا وهو حضور العلم [illegible]
الشعور بالمطلوب اذ لولاه لم [illegible] يرد عليه ان العاقل [illegible] ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده
او ملتفتة اليه [illegible] الى المطلوب كما ذكرنا آنفا وجوب ما يتوقف عليه [illegible] واتفقوا على [illegible]
ثبوته كان التكليف [illegible] عقليا اختلفوا في وجوب النظر في معرفة الله تعالى [illegible] بالعقل ام بالشرع فذهب المعتزلة الى

الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان
عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق
فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق
العقلي يكون واجبا عقليا والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان اعني شكر الله ودفع الخوف كما نبينه
[illegible] النظر واجبا واما ان شكر الله تعالى واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعالى على العبد كثيرة فان كل
عاقل اذا رجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسمانية مما لا يحصى
كثرة ولا شك انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمها ولم يعترف له
بانعامه ولم يهتم بكونه منعما ولم يتقرب اليه بمرضاته ذمه العقلاء قاطبة واستحق سلب تلك النعم عنه
ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلان العاقل اي
نفسه مستغرقة بنعم جسام ويجوز ان يكون المنعم بها طلب منه الشكر عليها وانه ان لم يشكره سلبها عنه فيحصل
له خوف العقوبة بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة وجدانا ولو لم يدفعه كان مستحقا للذم
بين العقلاء فهما واجبان عقليان اعني شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتأتى منهما الا بمعرفته تعالى فانه اذا
لم يعرفه لم يتصور ان يشكره واذا عرفه بصفات الكمالية علم انه اهل لان يشكر [illegible] وعلم انه كيف يشكر فيندفع الخوف
ويتم الشكر فيكون معرفته تعالى ايضا واجبة عقلا وهي لا تتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلا على ان النظر واجب
فوجوبها عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول والى هذا اشار بقوله وانتفاء ما يحتاط على تقدير
ثبوته كان التكليف به عقليا اي ولانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو ضد [illegible] اعني الوجوب بالعقل على تقدير ثبوته
كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الوجوب الشرعي منتف على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على
العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر في معرفته تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه على العلم
بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ به ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل
صادر من الله تعالى تصديقا له فوجوب هذا النظر اعني النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا لانه فرد من مطلق النظر
اما لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل الرسول فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله
ان يقول لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها علي فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين علي الاقدام عليه فلي
الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت الشرع الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر وانا لا انظر
فيها وكان هذا الكلام متجها لا يمكن دفعه مكابرة فيلزم افحام الانبياء اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك
باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع وفتشنا عن حاله
ادى الى بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا اقول انتفاؤه لا يستلزم الحكم اعني افحام
الانبياء [illegible] واما انتفاؤه على تقدير ثبوته [illegible] والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه لانا نقول كل ما يستلزم الحكم فثبوته
يستلزم انتفاءه لان ثبوته يستلزم الحكم والحكم لكونه ممتنعا لذاته يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم الحكم بثبوته يقتضي ثبوت الحكم وثبوت الحكم لا يقتضي انتفاءه بل ذاته

يقتضي

يقتضي انتفاءه ولا يبقى الا ان الفرض لا يستلزم انتفاءه فذلك الانتفاء ثابت على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته ايضا
يقتضي انتفاءه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت الحكم ليس من التقادير
الواقعة في نفس الامر والاشاعرة وقد ضعف ظاهر الوجه الاول بان ذلك مبني على اصلكم الفاسد اعني قاعدة التحسين
والتقبيح العقليين [illegible] وان سلم فلا نسلم ان العرفان يدفع خوف العقاب لان احتمال الخطأ قائم فيخاف العقاب
بجاده والعناد زيادة فان قيل لا نسلم انه [illegible] المعرفة [illegible] الاتصاف بالكمال وتحصيل الاحسن
واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في ورطة الضلال بالجهالة
قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء وايضا شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالعقل والنقل اما النقل فقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا اي نفى التعذيب الدنيوي والاخروي قبل بعثة الرسول فعلم
انه لا وجوب عقليا اذ لا تكليف ثابتا قبلها والا لزم التعذيب لوجود الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو
عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فاما ان يكون لا لفائدة وهو عبث [illegible] او لفائدة وتلك
الفائدة اما للمشكور وهو منزه عنها او للشاكر اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ او في الاخرة ولا استقلال
للعقل فيها وايضا الشكر قد يقتضي خوف العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا [illegible]
الخزائن [illegible] وما مثل الشاكر الا كمثل من حضر مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب ويجري ما
بينهما من الكنوز والعساكر فتناول منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤوس الاشهاد ويداوم على تحريك انملة شكرا
ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله تعالى من تلك اللقمة
عند الملك وما ياتي به العبد مما يعد شكرا احقر عنده من تحريك الانملة بالقياس الى الملك [illegible]
ولو سلم فلا نسلم توقفهما على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر التي هي شرط النظر
تقديره توقفهما على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نسلم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة
او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نسلم ان المعرفة
واجبة مطلقا فان معنى الوجوب على كل تقدير [illegible] المعرفة مقيد بحال الشك [illegible] او بحال العدم
القطع بانه لا وجوب لحصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نسلم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو
واجب [illegible] لجواز ان يوجب [illegible] على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا [illegible]
[illegible] لا يبقى ذلك الواجب واجبا [illegible] مطلقا [illegible]
[illegible] الموقوف حال العدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال [illegible] الموقوف حال [illegible]
الموقوف عليه [illegible] بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه [illegible]
بان يقال لو توقف الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء جائز الترك لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه
[illegible] التكليف بالمحال جائز [illegible] المعتزلة [illegible] على اصلنا [illegible] والعرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه
مصيب [illegible] الخطأ في نفس الامر لا يقدح في ذلك والمراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي [illegible] الرسول هو
العقل [illegible] وفي الشكر مع كونه مشقة [illegible] فائدة جليلة [illegible] حضرة المنعم [illegible]

اليه واشتغال به فهو واجب لذاته لا لانه يستتبع فايدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الآخرة ثم لان الثواب
الاعواض واجبة عندنا عقلا كما سياتي ولا نتصور ذلك الا باستقلاله بامر الآخرة اجمالا او لمعرفة السابقة الاجمالية
ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكاملة بما ذكر من الالهام والتعليم فيضعف بالباطل فيحتاج
النظر ليتميز صحيحها من فاسدها واعلم ان المراد انه لا معتمد لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من
طبيعي منهما معتمد لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قل من يهتدي بها
المزاج ... حكم ما لا يكون معتمدا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه
كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير اذ لا يكون شيء من الواجبات والحافظ
الا واجبا على تقدير الاتيان به ودل التكليف بالمحال عقلا واعترضوا على الوجه الثاني اما اولا فانه منقوض بالالزام الذي
ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا وبين الوجوب العقلي الذي هو مذهبكم
فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال
عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب فيقول المكلف لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر لا يقال قد يكون وجوب النظر من القضايا الفطرية القياسات
معها فيقع البتة المكلف مقدمات ... بالتكليف ويفيده العلم بوجوب النظر ضرورة فاحتاج الى
تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات الا انا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار
باطل قطعا وعلى تقدير صحته فاذ يكون هنالك دليل آخر للمكلف ان لا يستمع الى النبي وكلام الداعي وارشاده وتنبيهه ولا
يأثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام واما ثانيا
فبالحل وهو ان يقال ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل لا امتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت
في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه او لم يعلم فللنبي ان يقول ... ان الامتناع عن النظر لانه واجب
شرعا فتعين عليك الاتيان به ... لا يرتفع بلزوم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل
الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف بكذا وهذا قد فهم وخوطب بالتكليف فليس
من تكليف الغافل في شيء الا ترى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا الحل اندفع
الاشكال عن المعتزلة في قولك لا يجب النظر على ما لم ينظر ... اذ الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم
المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات هذا المطلوب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر
الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى
فانظروا الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو
الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال
ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك النظر ... المعرفة فيها فيجب ذلك اذ لا وعيد على ترك غير
الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد المسلك الثاني وهو المعتمد
ان معرفة الله واجبة اجماعا من المسلمين كما انه وقد يجب في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما

عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد ومن غير نظر
وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه يعلم بعضها بالمقايسة الى
الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بهذا الدليل وذلك وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن
لان وجوبها لا يمكن ... بايجاب الله تعالى وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل
او لغيره وهو تكليف الغافل لان من لا يعرفه ثم كيف يعلم تكليفه اياه وهو باطل واجيب بان المقدمة القائلة بان تكليف
الغافل ممنوع اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل
له انك مكلف لا من لم يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك
لتقرير النبي والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع
وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يفيد معرفة
المعرفة وجيبنا لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل
على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما يدلان على الصانع اللطيف الخبير ...
انهم قصروا عن التحرير والتوضيح لمقاصدهم ... والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك العجز لا يضر في
المعرفة الواجبة انما هي الاجمالية التي لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبهة والشكوك والتفصيلية التي يقتدر
معها على ذلك ... ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فلا يجب على كل احد ... فرض عين وفرض
الكفاية والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قررنا على ايمانهم والآخر فرض كفاية
وهو حاصل للعلماء الاعلام الثالث انا لا نسلم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما ورد الشرع
ثم ويجوز ان يتعلق خطاب الشرع بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة غير مقدورة فالايجاب
المتعلق بها ايجاب للسبب المقدور الذي هو النظر وذلك ... الذي هو ... الروح ...
غير مقدور له بذاته فان امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للانعاق وهو ضرب السيف ... التكليف
المقدور شرعا الرابع المعارضة لما ذكرتم من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلاثة الاول انه ليس بواجب
شرعا بل مستحق شرعا ... ان النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية
بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي والصحابة الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتواتره
على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لانه قال من احدث في ديننا
ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل ... بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما
يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين والقرآن مملو منه وهل ما يذكر في الكتب الكلامية الا قطرة من بحر ما يحتويه
الكتاب الكريم ثم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسائل وتفصيل
الدلائل وتلخيص السؤال والجواب لرسوخ العقائد وطول الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان
وكثرة القرائح ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع
عنهم ما يعرض لهم من شك وشبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم واما لو كثر الشبهات في زمانهم

كرنها في زماننا بما حدث في كل حين فانجمع لنا بالتدريج كل ما حدث في الاعصار اللاحقة فجمع في زماننا الزوائد
الكلام لحفظ العقائد بدفع الشبه دون زمانهم وكذلك كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه وما يحتاجون اليه وضعوا
ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض والقلب والجمع والفرق وتخريج المناط وغيرها من الفروع
من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الكلام ولذا ادعيتم ان الاشتغال بمطالعة الاصطلاحات
والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية فقوله انها ازدحمت على الجدل
كما شئنا في مسئلة القدر وروي انه خرج على اصحابه وهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك
من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقوله اذا ذكر القدر فامسكوا فلا شك ان النظر لا
يكون منهيا عنه لا واجبا وتحقيقه ان ذلك النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ومجادلة بالحق بل لنصب
الشبه الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة وادلة الباطلة صورة الحق بالتلبيس والتدليس
كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقوله بل هم قوم خصمون وقوله ومن الناس من يجادل في الله بغير
علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمامور به كما قال تعالى و
جادلهم بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى بعد نزول قوله مشهورة روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما
تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عم
ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي انه تخاصم اهل الحرمين وسكان
زوجين وعتق اصبع في مجلسه املكهما دون الله او مع الله فان قلت املكهما دون الله فقد اثبت دون الله مالكا
وان قلت املكهما مع الله فقد اثبت له شريكا وانه النظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو
الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدح الله بقوله ويتفكرون في خلق السموات و
الارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرغبا لا منهيا عنه واما قوله عليكم بدين العجائز فلا شك ان
دينهن بطريق التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت صحته
اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر و
الايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر
والمؤمن فبطل قولكم فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه
فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امر ونهى لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد فانه خبر آحاد لا يعارض
القواطع ومما استدل به الناس من قبيل القواطع ومراتب العلم دليل والظن امارة اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر
ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة وهذا تقسيم اي ما ينتهي به من العلم والظن
اما عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث واما مركبة من العقلي والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل
لا يصح الا بالنية لقوله انما الاعمال بالنيات والنقلي المحض لاستحالة الدور فان النقلي المحض لا يفيد الا
بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من العقل وذلك الغير مستندا الا ترى كيف يطلب اصرح بل لا بد
وان يستفاد من النقل فيلزم الدور ثم لما اشتهر ان الدليل النقلي لا يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا

تارة

تارك المامور عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
خالدين فيها ابدا وامثال ذلك من المقدمات القريبة لان النقل الصرف يمعنى مقدماته القريبة نقلية غير المركب
الركب بلا شبهة ويجب فيه وهل يفيد الدليل النقلي القطع لا خفاء في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادته العلم فالمعتزلة و
جمهور الاشاعرة على انه لا يفيد القطع اي اليقين لانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق
بالمعاني المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية
لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر وعلى عدم الاشتراك بين هذا
اللفظ وبين المعنى الآخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم الاضمار في تغير
المعنى وعلى عدم تخصيص لظاهره بعموم الافراد والاوقات بالبعض من ذلك اذ يراد من اول الامر تلك البعض او
يراد ما ضبط بيان انتهاء وقت الحكم وهو النسخ وعلى عدم التقديم والتأخير بتغير المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه
الامور لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة
لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلي
بل يجب تاويله وصرفه الى معنى آخر والى هذا اشار بقوله وبحث او لعله عند المعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على
العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيؤول الاستواء
بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل النقلي لان تصديقه يستلزم
تكذيب العقل الذي هو اصل النقل لاحتياجه اليه لاستهانة بالآخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق الناقل
بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا وهو يفضي الى عدم وجوده الى هذا قطعا
لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ غايته عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان
لا يفيد القطع بعدم الوجود والجواب ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر
كلفظ الارض والسماء وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل
بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة يدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض
والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسالة في معانيها التي يراد منها
الآن والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ المضارع والماضي والامر والنهي ونظائرها
وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف
اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع
والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي
او بمعونة القرائن قلنا اما في الشرعيات فلا احتمال لان احتمال المعارض العقلي فلا معارض من قبله واما في العقليات فلان
العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم
بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها
يكون دورا قلنا افادته اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما

يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر العارض ببال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس وقسيماه يفيدان
ملزوم العلم والظن على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لا بد ان يكون بين الموصل والموصل اليه
مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصل على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما او ما يكون التلازم
بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام واما الى
الاشتمال فالذي باشتمال الموصل او الاستلزام بينهما هو القياس وعرفه بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم
عنه لذاته قول آخر والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء والذي باشتمال ثالث هو التمثيل والتمثيل عليه بانه
يستدل باحد المتشابهين على الآخر كما في كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة وذكر باب الاستدلال بحال
مفهوم الناطق الذي هو كلي على كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان والقياس اقتراني واستثنائي لان القياس
ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن
الشمس طالعة فالنهار موجود او لكن لم يكن النهار موجودا فلم يكن الشمس طالعة والا فهو اقتراني والاول باعتبار
الصورة القريبة اربعة وبالبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة وبالبعيدة اربعة يعني ان القياس الاقتراني
باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة من المقدمتين بسبب نسبة الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان
الوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم
عليه فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى ومحكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته
البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال ينقسم الى قسمين وذ
ذلك لانه مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهما الاقتراني
الشرطي والقياس باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان تفيد تصديقا او تاثيرا آخر غير التصديق
اعني التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان
افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار
البعيدة اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة والشبهات التي هي مادة
المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان والجدل وتحقيقه انه جعل المسلمات الشاملة لمادتيهما قسما واحدا فيهما
فليجعل في المادة القريبة ايضا قسما واحدا مفيدا للجزم الشامل لا بقيد الجزم والتيقن بينقسم الى يقيني وغيره لانا
نقول كذلك الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما الفرق تحكم وايضا عبارة المتن تدل على ان القياس الاقتراني
ينقسم الى الاربعة وحده ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقتراني بل الاستثنائي ايضا ينقسم الى هذه الاقسام والثاني
متصل ان كانت كبراه متصلة وكذا غير حقيقي من المتصل ومنفصل حقيقيه يعني ان القياس الاستثنائي اما متصل وينتج منه
ضربان احدهما ما استثني فيه عين المقدم فينتج عين التالي والثاني ما استثني فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم
لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثني فيه عين التالي
او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم صدق اللازم ولا انتفائه وكذا صدق اللازم
لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفائه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقي وكذا ينتج

قضايا

ضربان منه لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر لامتناع الجمع بين الجزئين
واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو مانع
الخلو فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم عين الآخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين احد الجزئين لا يستلزم
عين الآخر ولا نقيضه لجواز الجمع بين الجزئين واما منفصل حقيقي فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر وبالعكس
لامتناع الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والاخيران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في
هذا الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو تتبع جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في
ذلك الكلي فان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا النوع من القياس الاقتراني الشرطي
المقسم والاول ناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج
او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد ايضا يعده الواحد فالعدد يعده الواحد وهذا يفيد اليقين ومثال
الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان
كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرأ بخلاف ذلك كالتمساح
فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي آخر في حكم لاشتراكهما في معنى جامع
بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل
ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا فان ثبت ان الوصف الجامع علة
مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا بل يكون علة الحكم حيث كان عاد هذا
الى القياس اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة لكون الحكم ثابتا فيها اعني الاصل
ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة في غير هذا الفن

على ما ذكرنا ههنا والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان قبلت عرض الوضع
تجرد والا تركب ما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة مكان المصاحبة يعني ان كل عاقل مجرد
عاقل والتعقل عبارة عن تجرد الشيء لو عرض العوارض الجزئية التي تلحقه بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم
والكيف والاين والوضع الى غير ذلك والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة
الصور والاعراض اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل ما هو محل
المعقول فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما ولزم من انقسامه انقسام الحال لان الصورة المعقولة على
من حيث ذاته لا من حيث نحو طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير يكون منقسمة فاقسامها اما
اجزاء متشابهة في الحقيقة وحينئذ يلزم ان يكون الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار
والوضع مقدمة الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء مختلفة في الحقيقة فيلزم تركب الصورة المعقولة من اجزاء
غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال فيه يقبلها الى غير النهاية والفرض
ان الاجزاء مختلفة في الحقيقة فلا بد ان يكون حاصلة بالفعل في المركب وتركب شيء من اجزاء غير متناهية بالفعل
ممتنع والاعتراض عليه يعلم مما ذكرنا في مبحث تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه

يكون

بريا من الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فشأنه أن يكون معقولا لأنه لا يحتاج إلى عمل يعمل به حتى تصير معقولة
فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقلة وكل ما يصح أن يكون معقولا يصح أن يكون معقولا مع غيره لأن كل ما يصح
يعقل فتعقله يمتنع أن يكون منفكا عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الأمور العامة المعقولة
والحكم بشيء على شيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح أن يعقل يصح أن يعقل مع غيره وكل ما يصح أن يكون معقولا
مع غيره يصح أن يكون مقارنا للمعقول الآخر وكل ما يصح أن يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح أن يكون عاقلا
اذا كان مجردا قائما بذاته أما الصغرى فظاهر وأما الكبرى فلأن كل ما يصح أن يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في الخارج
يصح مقارنته لذلك الغير لأن صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة
هي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة التي هي أعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة
المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على شيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة
متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها والا لزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة
في العقل فاذا وجد في الخارج مجردا قائما بذاته فيكون صحة المقارنة المطلقة أولا بتوقف على المقارنة في العقل بأن
يحصل للمعقول حصول الحالة في المحل وذلك لأنه اذا كان قائما بذاته امتنع أن يكون مقارنته للغير بحلوله فيه
أو حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلاثة فاذا امتنع اثنان منها تعين أن يكون الصحة بالنسبة
الى الثالث وهو صحة مقارنة المعقول مقارنة المحل للحال فثبت أن كل ما يصح أن يعقل اذا وجد في الخارج
مجردا قائما بذاته يصح أن يقارنه معقول آخر مقارنة الحال المحل ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول الموجود المجرد
القائم بذاته مقارنة الحال المحل فكل مجرد يصح أن يكون عاقلا لغيره يصح أن يكون عاقلا لذاته لأن تعقله لذلك
الغير يستلزم امكان تعقل أنه تعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة
اللازم وصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقل أنه تعقل ذلك الغير وصحة الامكان تستدعي الامكان ممكن
تعقل أنه تعقل ذلك الغير وتعقل أنه تعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لأن تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم
عليه فثبت أن كل مجرد يصح أن يكون عاقلا لذاته فيصح أن يكون عاقلا لذاته لأن تعقله لذاته اما لحصول نفسه
أو بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين أن يكون تعقله بحصول نفسه ونفسه دائما حاصل
له لا تغيب عنه فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت أن كل مجرد عاقل لذاته ولا يستلزم المجرد صحة المعقولية
اشارة الى أن كل مجرد يصح أن يكون معقولا وقوله المستلزمة لامكان المصاحبة اشارة الى أن كل ما يصح أن يكون معقولا
معقولا لا آخر وما في المقدمات محذوفة واعترض عليه بوجوه أحدها انه لم لا يجوز أن يكون خصوصية ذات المجرد
مانعة عن تعقله كما مر ولأن كنه ذاته تعالى يمتنع أن يكون معلوما لغيره فجاز أيضا أن يكون بعض المجردات بحيث
يمتنع معقوليته المطلقة وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة
ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز أن يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الفرد الخاص فقط أعني المقارنة
في العقل لأن صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة العقلية الخاصة بل لأن ذات المجرد بحيث لا يقبل الا
هذه المقارنة الخاصة أعني المقارنة العقلية وأيضا ما ذكر في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة [illegible]

يدل بعينه على امتناع تعين صحة المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فجاز وحده لا الى غيره مما هو بعد الدليل
أو بطلان بعض المقدمة فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون
المقارن معقولا قائما بذاته فلا يتجه ذلك التوقف فلا دور وأجيب بأن توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة
في العقل لجهة ليس لذاتها بل لعارض وهو أن كل واحد من المقارنين موجود ذهني قائم بغيره فلا يتجه التوجيه
فلا دور ورابعها انه يجوز أن يكون من خاصية بعض المجردات أن يعقل المعقولات ويمتنع عليه أن يعقل أنه تعقلها
والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج لمقارنتها
الشعور والمغايرة في التابع أي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي صفة يؤثر على وفق الارادة والمؤثر اما أن يكون مصدرا
لفعل واحد أو لأفعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور أو لا بالقصد والشعور الأول وهو أن يكون
مصدر الفعل واحد بالقصد والشعور هو النفس الفلكية والثاني وهو أن يكون مصدر الفعل واحد بدون القصد
والشعور هو الطبيعة والثالث وهو أن يكون مصدر الأفعال الكثيرة بالقصد والشعور هو القوة الحيوانية والرابع
وهو أن يكون مصدر الأفعال الكثيرة لا بالقصد والشعور هو القوة النباتية فالقدرة تفارق الطبيعة بالشعور
لأنه تأثير القدرة بالشعور وتأثير الطبيعة بلا شعور ولغير بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف
الآثار وفسر القدرة بصفة يكون مبدأ الأفعال المختلفة القوة الحيوانية فيكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد
والاختلاف والطبيعة لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين لخروجها عن الأمرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير الأول
دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم وخصوص من وجه وقيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند
الشيخ الأشعري فلا يدخل في شيء من التفسيرين وأجيب بأن المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى أنها صفة شأنها
التأثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شأنها تأتي الايجاد والاحداث بها على
وجه يتصور من قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع
متعلقها بقدرة الله تعالى وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة
أو بمجموع قدرة العبد والله على ما ذهب اليه جمع مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول
والحاصل أنا قائلون بوجود صفة من شأنها الترجيح والتخصيص والتأثير ولا امتناع في أن لا يؤثر بالفعل لمانع
في نهاية وحدة التأثير بالفعل هل يسمى قدرة بالفعل والقدرة تفارق المزاج بالمغايرة في التابع بمعنى أن أثر كل منهما يغاير
أثر الآخر فان المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات
الأربع فيكون أثره من جنس أثر هذه الكيفيات وأثر القدرة ليس من جنس أثر هذه الكيفيات الأربع فالقدرة تغاير
المزاج وفيه نظر لأن الشيء الواحد قد يكون له آثار متغايرة ففي قوله ويفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور و
المغايرة في التابع لف ونشر مرتب وصحة الفعل بمعنى أن القدرة تقتضي صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لأن القدرة
هي التي يصح معها الفعل والترك وانما قيدنا بقولنا بالنسبة الى الفاعل لأن الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله
القدرة ممكنا صحيحا والا لزم القلب بل انما جعله ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا
في أن القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء أم لا فذهب المعتزلة الى أنها متعلقة بالطرفين على السواء [illegible]

المصـ لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك فيستوي نسبته اليهما وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف
واحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سيأتي فلا يتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتها لما تتعلق
القدرة المتعلقة بهما وفق الامام الرازي القدرة تطلق على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها
ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء وتطلق ايضا على القوة
المستجمعة لشرائط التأثير ومنها ولا شك انها لا يتعلق بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور
غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود
المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجوده من بين المقدورات المشتركة
الا يرى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط
التأثير فلذلك حكم بانها لا يتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة
فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ
الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير ويتقدم الفعل لتكليف الكافر و
المنافق ولزوم احد المحالين لولاه اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني و
الاشاعرة الى الاول واختار المصـ مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان
الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لا يكون الايمان حال
الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة
لو كانت مع الفعل لما كانت محتاجا اليها لان القدرة انما يحتاج اليها لاجل ان يخرج الفعل من العدم الى الوجود
ولو كانت مع الفعل لزم ان يستغنى عنها لانه حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان يدخل من العدم الى
الوجود وتنافي الملزومات لازم التنافي بين اللوازم فالقدرة لا تكون مع الفعل والثالث انه لو لم يكن القدرة قبل الفعل
بل مقارنة له لزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم لزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى ثم ضرورة عدم انفكاك احدهما
عن الآخر والتالي بقسميه باطل واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال فان قيل
ان استمر الكفر في تلك الحال فلا قدرة له على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به فيه لاستحالة التكليف
بتحصيل الحاصل فيبطل التكليف والقدرة التي هي شرط ايجاب التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور ولا يلزم
منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا نسلم ان التكليف بتحصيل
الحاصل انما يستحيل اذا كان تحصيل آخر لا بذلك التحصيل ويجاز ان يستمر التكليف حال القدرة فاندفع تشنيع
المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان
ايضا لانهم لا يقولون بعدم التكليف قبل القدرة اقول على العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال
الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما يتوهم من انه يلزم ايجاد الحادث ايجاد
الموجود فمدفوع بان اللازم ايجاد الحادث باحداث آخر وايجاد الموجود بايجاد آخر كما ذكرتم وعن الثالث بان كلامنا في قدرة
العبد ولم يدع ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليرد علينا حدوث قدرة الله تعالى قديمة وههنا تعلقات

حادثة

حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنها والحق ان الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما ان القدرة عرض
والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بعد عدم القدرة والمعلول
بدون العلة وهو ممتنع واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرة الله تعالى وما يتوهم من ان العرض لا يطلق على صفات تعالى
صفاته ليست مغايرة لذاته فما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعنى لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا فبالحل وهو انا
لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فاللازم هو وجود المعلول بدون ان يكون محلا اصلا واللازم هو وجوده بدون
مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالته ممنوعة الا يرى ان زمان شيء ولو سلم يجوز ان ينعدم القدرة ويوجد
بعدها مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل ويرد هذا الاخير بان وجود المقدور
مع امثال القدرة الزائلة فيعود المحذور والحاصل انه لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي لانهم
لا يقولون بتأثير القدرة الحادثة الثاني انه لو كانت القدرة قبل الفعل لكان حصول الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه
غير لازم لانه لا يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا معدوما معا لان الفعل قبل وقوعه
معدوم قطعا وايضا لا يكون الحال الذي فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له وكذا يلزم بالنقض
بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها
مع الفعل ومقدورية الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة به قلنا نحن نقول مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون
نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وتحقيق معنى قولنا حصول الفعل قبل وقوعه
فانه قد يراد به معنيان الاول انه حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل مشروطا بالشرط كونه قبل وقوع
انحصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل لكن غير مشروط بشرط كونه قبل وقوعه ولا شك في استحالة المعنى الاول
لكنه لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا المعنى لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان
وحده حتى يلزم امتناعه في نفسه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا
دون الفعل وحده بل هو ممكن في حد ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع الغيري وذلك لا
ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير ممتنع فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف وقوعه كونه قبل زمان وقوع
الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقال يتصور تبدل شرط
قيام او يمتنع كونه قائما قاعدا معا ولا يمتنع في زمان قيامه اذ يمكن ان ينعدم القيام ويوجد بدله القعود ولا يتجدد
وقوع المقدور مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين كل واحد منهما مستقل
بالقادرية والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وانما قيدنا ههنا الكلام
كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة قد يكون كاسبة لا مؤثرة فيه فقد جوز اجتماع قدرتين
مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيجتمع بهما معا كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرتين لما ذكرنا ولا
كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا متعلقا بقدرة الحادثة وانها لا يتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يتعلق
زيد بفعل عمرو ولا يتصور انشاء ما محل الفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا للفعل مغايرا ولو بالشخص للفعل
الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد بالشخص وانما قال ولا يتجدد وقوع المقدور ولم يقل لا يتجدد

المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان مستقلتان لكن اذا وقع المعلول باحديهما
امتنع ان يقع بالآخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا من قادر واحد شخصي وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما
اسلفنا من المنع على المقدمة القائلة اذا وقع باحديهما امتنع ان يقع بالآخر وقد صرحنا في بحث ان المعلول يعدم
بانعدام علته ولا استبعاد في تماثلهما اي في تماثل افراد القدرة ذهب طائفة الى ان افراد القدرة يستبعد ان تكون
متماثلة لانه يمتنع ان يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعينه لما مر من دليل امتناع علتين مستقلتين
واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون مقدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور آخر والا لكان كل
واحد من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة
عليه من شخص واحد ورد لهم هذا المذهب بقوله لا استبعاد في تماثل القدرتين لان حال القدرتين كحال القادرين
فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا تعلق
قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين
في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد
حكمتم باستحالته لانا نقول اذا جاز وقوعه باحديهما وحدها في زمان جاز وقوعه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى
بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا عن الاولى فالوقوع واحد وهو اما بالاولى او بالثانية فاذا وقع باحديهما
امتنع ان يقع بالاخرى وتقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز عرض مضاد للقدرة ام هو عدم
القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة
الى الثاني واختاره المصنف لم لا يجوز كونه عرضا للتفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من القيام فان كل عاقل يجد
من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه
الصفة في الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان قيل الممنوع انما يتمكن من
الفعل على تقدير انقطاع المانع والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون الآخر تحكم قلنا الممنوع متمكن
من الفعل وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التغير في امر خارج بخلاف الزمن فانه متغير من صفة الى صفة في نفسه
في نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء ويكون القدرة عدمية
لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن او بما هو علة له
جعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز
به حركة الارتعاش من حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا
ويضاد الخلق القدرة لتضاد احكامهما اي لتضاد احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان يقع بها
الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق ملكة للنفس يصدر بها
عنها افعال بلا روية وفكر وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما والخلق ايضا يضاد الفعل لتضاد احكامهما فان الفعل
قد يكون تكلفيا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما وذلك
لان كون الشيء صالحا لان يقع به الضدان وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا تصدقان على ذات

واحدة

واحدة من جهة واحدة فيجب ان يتغاير القدرة والخلق اما ذاتا او بحسب الاعتبار واما تضادهما وامتناع اجتماعهما
في محل واحد فلا يكفي فيه [illegible] اجتماعهما في محل واحد بالقياس الى محل واحد وما توهم من ان تنافي الصفتين
لازمتان لهما وتنافي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين الوجوديين اللذين لا ينفكان وذلك
معنى التضاد فجوابه ان تنافي اللازمين المحمولين يستلزم تنافي الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد لامتناع صدق
احدهما على الآخر والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم الاصالية ومنها اللذة والالم اي من الكيفيات
النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى التعيين اللفظي والتنبيه ففي اللذة
ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر والملائم هو كمال الشيء الخاص به كالكيفية
بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والغلبة للغضبية وادراك الحقائق للاشياء
واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء
الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث
اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر وبهذا ايضا
تظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم فيما ذكره يظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص من حيث انه يتعلق به
مدرك مخصوص هو الملائم في اللذة والمنافر في الالم والى هذا المعنى اشار بقوله وهما نوعان من الادراك تخصصا
باضافة قد تقرر المعتبر هو الملائم والمنافر بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر اذ قد يعتقد احد الملائمة في شيء فيلتذ به
وان لم يكن ملائما او قد يعتقد المنافرة في شيء فيتالم به وان لم يكن منافرا والى هذا المعنى اشار بقوله ويختلف
بالقياس اي يختلفان اللذة والالم بالقياس الى المدرك فان [illegible] بالنسبة الى احد وليس لذلك بالنسبة الى آخر وذكر الامام الرازي
بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراك
الملائم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملائم او غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة الادراك وبتقدير العلية هل
يمكن حصولها بطريق آخر ام لا وكذا الالم والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافر بل امر يحصل عقيبه لان التجارب
الطبية قد شهدت بان سوء المزاج المختلف مؤلم مع ان هناك امرا غير طبيعي فان قيل كيف [illegible]
وقد اختار ان تصورهما بديهي حاصل من تصور الملائم والمنافر واجيب بانه لعله اورد هذا على تقدير [illegible]
دون استغنائهما عنه وانه تصور الكل مانع من الالتباس وبداهة تصورهما [illegible] مما ذكره [illegible]
يستلزم تصور كنههما وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج
عنها وهو معنى الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني وحينئذ لا يمتنع جواز ان يكون ذلك من
اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها كادراك الحالة الطبيعية
المستمرة ثم عادت بزوال ما ليس طبيعيا حصل ادراكها الذي هو اللذة انما [illegible] في مقابلته احدهما ان
اللذة دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان تحصل بطريق آخر سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم
وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بالمجهول
ذلك بالرغبة لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة وقد يحصل الخلاص من الالم من غير لذة

كما يحصل الصبي على التدريج منه وورود المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق
الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك والمصنف اشار الى النوع الاول بقوله وليست اللذة خروجا عن الحالة
الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى النوع الثاني بقوله لاغير بحيث لو سلمنا ان الخلاص عن الالم لذة فلا نسلم انها مخصوصة
في صحيح قولنا انها الخلاص من الالم لاغير والموجود في بعض نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن
الحالة الطبيعية ولعله من قبيل طغيان القلم ثم ان الحكماء الاقدمين منهم ذهبوا الى ان سبب الالم تفرق الاتصال بشهادة
التجربة فالحار انما يولم لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارد يولم لتفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب
انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم يولم لشدة جمعه
والابيض المشرق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان لافراط التفريق والعفص والقابض لافراط الجمع
المستتبع للتفريق وكذا الحالة المشمومة فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق التابع
لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ وانكره الامام الرازي متمسكا بوجوه منها ان من ضرب بسكين شديدة
الحدة في الغاية لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل تفرق
الاتصال بقطع العضو سبب المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا فربما يبقى العضو
المقطوع بالاستحالة الى مزاج حتى يحصل الالم الذي هو سببه ومنها ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بان
يفرق اتصال اجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والتالي باطل بشهادة الحس
وكذلك النمو انما يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو تفرق في اجزاء
صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا لان
هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد
بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فجاز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عند السبب لفقدانه
على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء وان كان منكرا لكنه متصغر مستتر فلا يحس به لصغره واستتاره
ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فيجب ان يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام
اللسعة والامر بالعكس واجيب بانه انما يلزم لو كان ايلام لسعة العقرب بمجرد التفرق للاتصال وليس كذلك بل هو انما
بواسطة الكيفية السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يزول عند الانفصال وهو عدمي
فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل هو حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا
اقول ولو سلم فالعدمي يجوز ان يتصف بامر في الخارج ويكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا لامر وجودي
وقال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المصنف اشار الى هذا المعنى بقوله
وبقي ليستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج
غير طبيعي يرد على العضو ويبطل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد
عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء المزاج المختلف ولذلك يولم لسعة
العقرب ما لا تولم الابرة بل ليس لاحدهما نسبة الى الآخر واما ان سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهان في

ول

ولما انا الان فهو ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب
دون حرارة الدق فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق واما الثاني فهو ان الاحساس
شرطه مخالفة ما الكيفية اللامس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تاثر اللامس من المحسوس فلا يكون
هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثير فاذا تمكنت الكيفية المتغيرة في العضو وابطلت الكيفية العضو الاصلية كما في سوء
المزاج المتفق فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية الثانية فلا يكون هناك الم
واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق التنافي ويحصل الاحساس الذي
هو الالم ولذلك كان الحصف اذا استمر زمانا يضعف الشعور بها لتمكنها [illegible] يقل
بين كيفية المحسوس وبين كيفية اللامس فيضعف التاثير والاحساس حتى ربما لم يشعر بتلك الحميات المستمرة لحصول
الموافقة بين كيفيتي اللامس والمحسوس ولذلك كان الغائص في الحمام يستحر هواءها ولا يحس بشيء عنه ويتاذى
برودة الماء للمخالفة كيفيته بكيفية هواء الحمام حتى اذا لبث فيه قدر ساعة او قربه هواء الحمام تسخن وصار كيفية
بدنه موافقة لكيفية هوائه فلا يتاذى منه ولا يدرك سخونة هواء الحمام وكل منهما اي من اللذة والالم حسي وعقلي وهو
اي العقلي اقوى لما كان كل من اللذة والالم ادراكا والادراك اما حسي او عقلي كان كل من اللذة والالم ايضا
حسية وعقلية والحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة العقلية
البالغة اقوى من لذة الحس لانها آثرها العقلاء فان المتمكن من غلبة ما ولو في لعب كالشطرنج والنرد قد يعرض
له منكوح شهي ومطعوم شهي فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة العقلية اقوى منهما
جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك والمدرك والمدرك فان القوة المدركة ما كانت في نفسها اشرف
واقوى يكون لذتها اتم واقوى كما ان لذة العين الصحيحة من جمال المحبوب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك
ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب يكون اللذة اكثر وكذلك المدرك
ما كان اشرف كانت اللذة في ادراكه اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون اللذة في رؤيته اكثر ولما كانت القوة
العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في الشوائب الجسمانية وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها
وادراك القوى الحسية بالآلات ومدركات العقل اشرف لانها مجردات منزهة عن الشوائب المادية ومدركات الحس
ماديات منغمسة في الشوائب الجسمية يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال الالام ومنها
اي من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالنفع والضر وذهب كثير من المعتزلة وتابعهم المصنف
الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان يقينيا او ظنيا فانه [illegible] القادر الاجرة المتعمد عن فعله وتركه
بالسوية فاذا اعتقد تعلق احد طرفيه رجح ذلك المعتقد وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه
وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو الميل المرتب عليه الداعي الى الفعل او الترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد
النفع كما ان الكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لانا كثيرا ما نعتقد تعلق شيء ولا نريده الا اذا اعتقد
فيه ما ميل يعقب هذا الاعتقاد ورد بان الانسان بمجرد اعتقاد النفع او ظنه يتعلق له او لغيره ممن يؤثر خيره يجب
يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل

لم يقدر على تحصيل ذلك الشيء بقدرة تامة كالشوق الى محبوب لم يصل اليه اما فاقد الالة او القادر فيكفيه
الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شي منهما
لازما فضلا ان يكون نفسها فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة فانه يختار
احدهما بارادته ولا يتوقف ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الاخر
بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح بحثا دون احدهما بل لا يخطر بباله سوى
النجاة وانه لو عطل المرجح لم يتوقف متفكرا اين حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء
متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده على الاخر وكذلك الجائع اذا كان عنده
رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى
عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الاخر الا لمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه
ترجيح اصلا قالوا ان التساوي من جميع الوجوه في الامثلة المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا
بعد في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه والعلم بلزوم الشعور
بالمرجح الشعور بذلك الشعور ولعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في ذلك الحال
فاذا قيل ذلك لا يعرف الهارب الان انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة وكيف قالوا اذا فرض تساوي الطريقين في
النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف
كما هو المشاهد فيمن يعدو على عقبه واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو اقرب الى اليمين والجواب منع
القرب والمعارضة بالغير ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها
لكانت اما مماثلة لها او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فظاهر لان المتغايرين كل منهما مختص
في هذه الثلثة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانتا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر
فسادا ولو كانتا مختلفين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان هذا شان المختلفين كالسواد المخالف للحلاوة
يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة
الضد لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان وايضا يلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهة لانه
ضد ارادة الشيء ارادة ضده واجيب بان الاظهر ان اجتماع كل من المختلفين مع ضد الاخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين
وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر وضد كل امر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر
يستلزم اجتماع الضدين ثم انا من وجد ارادة على التسوية او مع ترجيح احدهما بحسب طبعه من نفع راجح وايضا يجوز
ان يكون شيء مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع ومكروها من وجه حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه ايضا بان
الارادة عند الشيخ ومن تابعه مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك انها بهذا
التفسير لا يجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع او ميل يتبعه
لجاز فيها كل من الامرين وعورض بان شرط ارادة الشيء وكراهة الشعور به وقد يراد الشيء ويكره من غير
شعور بضده فارادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده فضلا ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير

الشعور

الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط امر لا يعقل
لدعوى الاتحاد معنى فمعنى هذا التعليل ايضا لان ارادة الشيء قد توجد معه ولا توجد كراهة الضد المشعور به عند
عدم الشعور بالضد لانه نحن لا نعقل ان ارادة الشيء مطلقا نفس كراهة ضده المشعور به بل نعقل ان ارادة الشيء الذي
يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بالضد وعدم
الشعور به وقد نظر والقائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر الباقلاني والغزالي
الى ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها لكان مرادا لزم ارادة الضدين وهو ممتنع
لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع الملازمة لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا
ارادة ككثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه على ما مر وقد يقال الاولى
بما مر من تفسير الارادة على راي الشيخ ومتبعيه وبالجملة هذا المذهب بقوله واحدها لازم مع القائل
بعض ان كلا من الارادة والكراهة لا تلزم الاخر مع تقابل المتعلقين اي ارادة احد المتقابلين لا تلزم كراهة
الاخر لا نفسها وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين لا تلزم ارادة الاخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالمقابل
على ما مر قوله لعل المصحح غير الضد المقابل ادخ فيه هذا المذهب ولا شك ان ارادة الاتيان بالفعل
يستلزم كراهة تركه اذ خطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك يستلزم كراهة الاتيان اذا خطر الاتيان بالبال
وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل ويندفع عنه المنع الاول اي قوله لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا
ارادة فان هذا في الضد الوجودي دون المقابل مقابلة السلب للايجاب واما المنع الثاني فهذا وجه بقصر لكنه
انما يندفع عند الاشاعرة دون المصحح حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضر على ما مر الثاني
اتفق الحكماء واهل الملة اتفقوا على ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه وجب المراد مع
لزوم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف للمعتزلة القائلين
بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كايمان العصاة واما ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل
غيره فانها لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة
وان كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك الجبائي وجماعة من متاخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن
حرب وطائفة من قدمائهم معتزلة البصرة ايجابها للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو ما نجده
الى الفعل ما نجده من انفسنا حال ايجادنا الفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب
المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على
احد الامرين بعدما تقدم التردد فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويقوى شيئا
فشيئا حتى يبلغ الى حد الجزم ويزول التردد بالكلية ومع ذلك قد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم
مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له
وربما يزول ذلك العزم والجزم لزوال الشرط من شرائط الفعل وحدوث مانع من موانعه فلا يوجب الفعل
بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب

فهؤلاء اثبتوا الارادة متقدمة على الفعل بازمنة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة هي القصد وجوزوا
ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل انه اعتبارا لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة
الى ترك الفعل وقيل ما ذكرنا اشارة بعوده وتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره بعنوان الارادة والكراهة بتغاير
اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما اذا
كانت حادثة فبالخلاف والتفصيل المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد واما اذا كانت حادثة فبالاتفاق
واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل وقد يتعلقان
بالنسبة بما يخالفهما الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة
قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة
كما قيل لمريض ما تشتهي قال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد تتعلق بنفسها
دون النفرة وفي صاحب الموافقة ان الارادة باعتقاد النفع والميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد
الشخص ان في اعتقاد المعتقد نفعا او في ميله اليه نفعا ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة
المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان الارادة ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها
فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يكر هذا الفرق على تقدير انفراد المقدرة ايا على الارادة
فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل يكون بارادة العبد بارادة اخرى اولا
اوجبه الاشاعرة لانه لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم بدون ذكر به الا بارادة وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة
مريدا لها بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
لا يقتضي كون متعلقها مقدورا البتة لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شأنها الترجيح والتخصيص
لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت وجه آخر وهو ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة
فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اعلم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحدة
تلك الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين
الكراهة والنفرة في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من
الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا في حرام منفور عنه فهذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت بعضها الحيوة
وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا اعتدنا والقيد الاخير مخصوص على ما هو رأي البعض
لا الا اختيار وقيل قوة هي مبدأ لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول والتعبير عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع
اعتدال النوع ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة ومعنى اعتدال النوع على ما مر هو ان لكل نوع
من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع
فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها بامداد ها قوة الحواس
الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ القوة الحس
والحركة فتغايرهما وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت

ان الحيوة مبدأ لقوة الحس والحركة لا نفسها وان الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة اذ لا يلزم من مغايرة تلك الحيوة
مغايرة هذه فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية والحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو
المفلوج وفي العضو الذابل والا لتسارع اليهما الفساد والتعفن كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج ومن غير تغذية في
الذابل واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدل على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية
لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل او الحاصل ان ما يصدر عنه بالفعل آثار الحيوة كحفظ
على العضو من الافاق وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باق والباقي غير زائل وقد يجوز ان
يمنع قوة عن بعض آثارها دون بعض بخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا بد من البنية بمعنى ان الحيوة
عندنا مشروطة باعتدال المزاج لو اشترطها البنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور
الا بالتأليف من العناصر على ما مر ويفتقر الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط
ينبعث من التجويف الايسر من القلب الايسر ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب يسمى الشرائين فالحيوة
المذكورة مشروطة باعتدال المزاج النوعي والبنية والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من
المعتزلة بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي
وبعدم سريان الروح في العضو لسدة او شدة ربط يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى
بالحيوة ليس مشروطا بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا
امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية لو اشترطت فاما ان يقوم بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض
بالكثر من محل واحد واما ان يقوم بكل جزء حيوة على حدة فاما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم الدور
او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة لا يقال لم لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط لاسباب
مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة والجواب بانها يقوم بالمجموع الذي هو
البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض باكثر من محل واحد او يقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالاخر
بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالاخر من غير
عكس وتماثل الاجزاء ثم كيف واجزاء البنية هي العناصر المختلفة الحقائق لا يقتضي ان يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية
حيث تحققت في الجزء الآخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراطه فيه لا يقتضي قيام الحيوة بالجزء الاول لا اشتراط
عدم اشتراط وجود الجزء الاول الذي يتحقق البنية ويقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت فقد
الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطاري بعد البصر لا كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة من الجنين موتا وعلى هذا يكون
الموت عدميا مقابلا للحيوة مقابلة العدم للملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وقال هذا القول اي بما ذكر من
المعتزلة ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي زوال الحيوة من الجسم من غير جرح ولا حرق بخلاف الاجرام عن
القتل وحمل الفعل على الكيفية المتضادة مبني على ان المراد بالاثر الصادر عن الفاعل والقائلين بان الموت يطلق على
ما هو القائل لكان ذلك تفسير الا اثر الموت واستدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة
فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الآية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي

البحث في الصحة والمرض

جميعا او الاحداث والمراد احداث اسباب الموت على حدتها المضاف الى ترك الامور العدمية فهو بحيث يعقل ان لم يكن
يعني يتصف الاشيا بها بعد ما كانت غير متصفة بها كالعمى فان احداث البصر اعمى بعد ان كان بصيرا اقل انسب لو اديه
احداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون
ملكة او حالة يصدر عنها الافعال لاجلها الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه
على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما في
الشفاء انها ملكة راسخة في الجسم الحيواني يصدر عنها لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير ماؤفة
فاورد ما هو صحة بالاتفاق ولما قدم الملكة على الحالة في الذكر مع انها متاخرة عنها في الوجود حيث يكون الكيفية
اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحالة ولانها اغلب في الصحة وفي الامام لا انها بلا خلاف
في كونها صحة بخلاف الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول
صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغير ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال والملكة انما
يكونان من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما مر ويرد على هذا يكون في تعريف الشفاء
تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحالة الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية واما ما ذكره في موضع آخر من القانون
من ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني
على ان الصحة المبحوث عنها في الطب صحة الانسان وانما جاز تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة
وصحة البدن ليست محسوسة وتعريف غير المحسوس بالمحسوس ابين تعريفا للشيء بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة
مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة وذكر في مواضع من الشفاء ان المرض
من حيث هو مرض في الحقيقة هو عدم وليس المعنى من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة
ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو ان عند الصحة يحصل هيئة هي مبدا السلامة في الافعال وفي
المرض يزول تلك الهيئة ويحدث هيئة اخرى هي مبدا الآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى
ورفعها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكلامه متردد فيه
بين هذين واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال
ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة
التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما مر حيث يقع الحرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما انفعال
البدن بها وهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عن عدد او عن وضع او شكل او انسداد
مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا انفعال البدن بها وذلك لان المقدار والعدد
من الكميات والوضع مقولة براسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والانسداد من ان ينفعل ولم يعرض
للانسداد وكانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل
المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونهما ضدين والجواب بعد تسليم كونهما ضدين حقيقيا ان تقسيم المرض
الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية يحصل عند هذه الامور وبتقسيم

باعتبارها

باعتبارها وهذا ما قيل انها منوطة الملوك بها اسم الانواع وذلك كما يطلق العجز على الشلل الضعيف والمزاج العمل
مع ما من المحسوسات والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد وغير من النفس كيفيات تابعة لما يتراءم فيها من
تصور النافع والضار كالفرح وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملتذ
والحزن وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا خوفا من الموذي والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح
الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من الموذي والهم وهو ما يتبعها
حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير متوقع وشر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب
الفكر تحول الروح الى جهته فالخير المتوقع الى الخارج والشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري والخجل
ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر
انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا والحقد وهو [illegible] الغضب ثابت [illegible] لصورة الموذي في
الخيال فلا اشتياق النفس الى الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة ولا [illegible] الحصول [illegible]
الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية الصعوبة [illegible] كالتعذر [illegible]
ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب
والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية القسم الرابع من الكيفيات النفسانية الكيفيات المختصة بالكميات
وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح والتقعير والتقبيب
للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي او الكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بها
لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن
مجموع الشكل واللون وتشكل من وجوه الاول ان مدخلية معنى الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن
لا خفاء في ان جزءه الآخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات والجواب انه مبني
على ما قيل من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها
مختصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة بالكم ما هو قسم منها اعني الغير
المختص بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد يتصف به الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة ولو اعتبرت تركيب
الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا يتناهى [illegible] الحاصلة بينهما
مثنى وثلث ورباع وغيرها الى ما لا يتناهى مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها من انواعها والجواب انه لما وجد
لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا ولم يعدوا
مثل اللون والضوء مع الاستقامة والانحناء او الزوجية والفردية اذ لم يعتد بمثلها الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور
الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور
على ما تعرفه في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة
لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي
عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان

البحث في الكيفيات المختصة بالكميات

الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة
فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين
وفيه الامام فيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان تصير مستقيما الا بمعنى الخط المستدير تلك النهايات المخصوصة
فاذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية الاولى بل ذات وحدث نهاية اخرى فتبين ان المستقيم والمستدير والمنحني
انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء اما فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل
زوالها مع بقاء ذات الخط وان كان كل استحالة انطباق احد هذه الانواع على نوع آخر منها فامتنع ان يوضع المستقيم
مثلا بازاء قوس ناقص من المحيط او مساو له وظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهي اعظم من وترها كلام مجازي
على سبيل التخييل الكاذب وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نسلم انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهايات
المخصوصة التي هي المستديرة بل ذات الخط باقية بحالها لكن زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان
عارضان يجوز زوال كل منهما الى الآخر والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير جائز مع بقائهما على حالهما كالكرة
المدحرجة على سطح مستو حتى يعود الى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة منطبق على خط مستقيم في ذلك السطح
غاية ما في الباب ان الانطباق فيهما تدريجي وفي المستقيمين دفعي على ان الامر اعتبار الانطباق في التفاوت
الحكم برد الكلام من الجانبين مجال وتفصيله في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة المدحرجة وقد يرسم بانه
الذي اذا انتقت نهاياته وقيل لا يتغير بعضه وقد بان فيه توهم كاذب والوجه لتغير وضعه ويرسم ايضا بانه الذي
اذا وقع في امتداد شعاع البصر ستر طرفيه وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة فان البال لا اذا اراد ان يعرف استقامة
الشيء او ضعه في امتداد الشعاع وقد يرسم بانه الذي يحاذي جميع النقط المفروضة فيه وكانه موجود فكذلك
يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكانه موجود فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض
في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه بديهية ووجودها بان يتوهم ثبات احد طرفي
خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الآخر منه الى ان يعاد الى وضعه الاول واعترض عليه بانه ان اراد به الفرض
الفعلي فهو لا يفيد اليقين وان اراد توقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم فهو ممنوع لان القوس المنطبقة على
سطح مستو اذا ثبت احد طرفيها وحرك الآخر حصلت الدائرة اقول اراد ان الحركة الدورية موجودة بلا شبهة
وحركة خط مستقيم كذلك دورية بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة والتضاد منتف عن المستقيم و
والمستدير وكذا عارضيهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير لان المتضادين لا بد ان يتواردا على
موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير و
موضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة
والاستدارة متضادين قيل الحكم الثاني صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي
هو خط مستدير اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم يوجد في السطح الغير المستوي فان محيط الاسطوانة
وكذا محيط المخروط غير مستو يوجد فيه خط مستقيم وعلى تقدير تسليمهما ايضا نقول لم لا يجوز ان يكون استدارة
السطح واستواؤه شرطين لحلول الخطين في الموضوع الواحد فالمراد بالتعاقب للشرطين عند تعاقب الشرطين

عليه لاختلاف الموضوع ولا لانهما لا يحتمل ما ذكره من عدم التعاقب على موضوع واحد اما قوله لم يكن عارضاهما
اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فيرد عليه ان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا ترى
ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد والبياض اقول لعل مراده بما ذكر
ما قاله الامام ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا تضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا
لقسي غير متناهية فلو كان المستقيم ضد المستدير لكان المستقيم الواحد اخص اضدادا غير متناهية هي المستديرات
المذكورة وذلك خطأ اذ ضد الواحد واحد كما مر في مبحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فهناك
قوس اخرى اعظم تقعرا من الاولى فيكون هذه بالضدية اولى فليس شيء من تلك القسي ضد المستقيم فلا يكون المستقيم
ضدا لشيء منها لانه وضعية الاستدارة واحدة في المستديرات فتكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة
للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين و
لا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع
معاقبتها المستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له اقول ولا يضاد المستدير المستدير لان طرفي مستدير لم يمكن
ان يكون الطرفين لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون لمستدير واحد اضداد بلا نهاية واعترض عليه بان القوس التي
يوترها المستقيم المذكور من العظمة الى ان يصل حدب الفلك الاعلى اعظمها ما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة
نهاية غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم هيئة احاطة الحد او
بالجسم كما في بسيط الكرة والحدين كما في نصف بسيط الكرة والاكثر فاما تخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم
فليس بصحيح اذ ينتقض بشكل الدائرة اذ المحيط فيها احاطة الحد بجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على الاحاطة بحد
او حدود ومع انضمام اللون يحصل الخلقة هذا يشعر بان الخلقة هي كيفية حاصلة من اجتماعهما المضاف
حقيقي ومشهوري انما اشار من اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا يعقل الا
بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها
مضافا مشهوريا وقد يسمى نفس المعروض ايضا مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس هذه خاصة المضاف الشامل
فانه اذا نسب احد المضافين المشهوريين الى الآخر من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة ويقصد الآخر
اليه كما يقال الاب اب للابن والابن ابن الاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف والآخر لا من هذه
الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب ابو انسان لم يقل الانسان انسان الاب واما المضاف الحقيقي فلا نسبة
يتصور فيه انعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير و
يفتقر اما لعدم تساوي الحرفين في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على الاختلاف كقولنا العلم
علم العالم والعلم معلوم للعالم ويجب فيه التكافؤ بالفعل والقوة بمعنى اذا كان احد المضافين موجودا
بالفعل فلا بد ان يكون الآخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد ان يكون الآخر
ايضا موجودا بالقوة مثال كون المضافين موجودين بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والآخر ابنا و
مثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شأن احدهما التقدم بحسب المكان ومن شأن الآخر

التأخر بحسب الزمان فان قيل المتقدم والمتأخر بحسب الزمان متضايفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد
المتأخر بالفعل واجيب بان التقدم والتأخر اولى اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر
فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضيهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين في الخارج بل في الذهن وهما معا
فان الكلام في المتضايفين الحقيقيين وكذا بين المشهورين ثابت بحسب الوجود الذهني معا فيه واما معروضاهما
اذا اخذ وحدهما اضافيين كالمالك والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتأخر والعلة والمعلول فذلك المركب
وحده ويعرض الاضافة الموجودات اجمع الواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى
والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالا[illegible]
تحققا وثبوتا ذهنيا ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق للاضافة في الخارج خلافا لهم الفلاسفة واستدلوا
عليه بوجوه اشار الى الاول منها بقوله والا لتسلسل يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت حالة في محلها
في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها لعدم الاتحاد فتنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة ولا ينقطع
تعلق الاضافة بذاتها اشارة الى جواب اعتراض ربما يورد على هذا الدليل وهو ان يقال امثال احتياج في كونه مضافا
الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا تحتاج في كونها مضافة الى اضافة اخرى عارضة لها بل هي مضافة بذاتها
فلا يلزم الاضافات والجواب ان التسلسل ليس من هذه الحيثية بل من حيث ان الابوة لا محالة لها حلول في محل فيعرض لها
اضافة اخرى بالقياس اليه كما بيناه وفيه لانا لما كان مفهوم الابوة مغايرا للمفهوم حصولها في محلها كان حصول
الابوة فيه صفة زائدة عليها واما حصولها في محل فليس له مفهوم وراء كونها حصولا في ذلك فلا جرم كان حصول
ذلك الحصول في المحل نفس ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون عين
ذلك الشيء وكيف لا وتحقق الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه
واشار الى الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليها يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات
في الوجود ومتمايزة عنها بخصوصيتها والا لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن
الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه بمراتب من
الانقسام من قبيل النسب المطلقة لا من قبيل النسب المتكررة التي هي الاضافة فانه يلزم من تقدمه على وجود الا[illegible]
تقدم الشيء على نفسه ليس بشيء اذ لا خفاء في ان اتصاف الشيء بصفة هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب
والابن واشار الى الثالث بقوله ولزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة
للزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما له من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا
نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذا الثلاثة والاربعة وغيرهما من مراتب
الاعداد واعترض عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتيب فيها وان كانت مراتب
الاعداد انفسها مترتبة واشار الى الرابع بقوله وتكثر صفاته تعالى يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان
لزم تكثر صفاته تعالى الى حيث لا يتناهى [illegible] لكل من الموجودات
اضافة فيتكثر الاضافات حسب تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان التالي انما يتوقف على برهان التطبيق

يرد عليه ان منع الاضافات لما [illegible] الى الموجودات لا ترتيب بينها وان بني على ان الكل متحقق على
ان الله تعالى له صفات موجودة غير متناهية كان نحلة لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم
اتصاف الباري تعالى بالحوادث لانه مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما تحدث بعد حدوث الحادث وفي
هذه الوجوه الاربعة ان القائل بوجود الاضافة لا يقول بوجود افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فيجوز ان يكون
بعضها موجودا دون بعض ويختص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي بجعل لمجموع ان يكون مضافا حقيقيا واحد
يشمل مضافين مشهوريين فان المضاف الحقيقي من حيث هو العرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذا تعلق المضاف الحقيقي
الواحد بمحل يحصل من مجموعهما مضاف مشهوري وجب ان يتعلق مضاف حقيقي آخر بمحل آخر ويحصل من مجموعهما مضاف
مشهوري آخر فيعرض له الاختلاف والاتفاق فاذا اخذ المضافين الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة للآخر كانا مختلفين
كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق على اختصاص كل واحد
المضافين المشهوريين بما يعرضه من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان تماثل في الموصوفين صفة واحدة
بالتشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص المضاف المشهوري الحقيقي اما باعتبار
امر في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما اولا باعتبار امر حقيقي موجود في
شيء منهما مثال الاول العشق فان اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة ادراك جمال المعشوق واختصاص المعشوق
بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني العلم فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية
واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يفتقر الى حصول صفة حقيقية في المعلوم ولا الى اتصاف المعدوم بل الشيء
بالصفة الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون باعتبار صفة حقيقية
في شيء منهما

البحث عن الاين

الرابع من اجناس العرض الاين وهو النسبة الى المكان يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن
الاين بالكون ويعترفون بوجوده دون وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا
اشار بقوله وانواعه اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان
يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث وهو الافتراق والا فالا[جتماع]
والقرب امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل خلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان
وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة
فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا اولا في حيز ثان واولية الحيز في السكون [illegible]
بل تقديره الحركة الساكن الذي لا حيز له قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك
في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق الحصول الثاني فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج
من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انا لا نسلم ذلك لم لا يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول
في الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول وحركة
اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ولما كان قوله حصول الجوهر في الحيز اولا [illegible]
الجوهر آخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصوله في حيز آخر [illegible] لجواز ان لا يكون

بحصول السكون وقد ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه
جوهرا آخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي وابو هاشم الى ان سكونه
لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق والثاني امر زائد على السكون غير مشروط به فيوجد
مع الحصر بان ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فيدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث وتعرض
الامتياز بما لا اثر له مماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب تماثلهما
لان ذلك لخصوصيتهما النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه
لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لا حقيقة اذ الكون بمعنى
الحصول في الحيز واحد والامور المميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات فالحصول
متوحد بل ربما لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون المخصوص قد يكون اجتماعا بالقياس الى جوهر وافتراقا بالقياس الى
آخر والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وقدماء الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل
على سبيل التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة ونظر فيه بعضهم الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول
دفعة ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا فغيروه بما ذكره بعض
الفضلاء ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لاعانة الحس عليها واما الآن والزمان
فما سيأتي هذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة
معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور في الوجود واستحسنه الامام الرازي والمراد بالكمال ههنا
الحاصل بالفعل وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان ما بالقوة نقصان والفعل تمام بالقياس اليها وهذه النسبة
لا يقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لائقا بالحاصل فيه لكنه ليس
بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لائقة بصاحبها ولا خفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها
كمالا له واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان
امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان له والتوجه متقدم على الوصول فهو كمال اول
والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك
اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المطلوب حاصلا بالفعل اذ لا توجه
بعد حصول المطلوب فالحركة انما تكون حاصلة بالفعل اذا كان المطلوب حاصلا بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة لكن
من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثية اخرى كسائر الكمالات فان الحركة لا تكون كمالا في جسميته
او في شكله او نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز به عن
الكمالات التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للجسم الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة
بل من حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة
بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فلا يتصورها الا الاذكياء من النظار
واجيب عنه بجوابين احدهما ان ما اورده في هذا التعريف يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام

لا على تصور حقيقتها وثانيهما ان هذا الذي عرفنا الحركة لا يقصد به تمييزها عما عداها او يحصل صورتها في العقل
بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة لغة كانت او غير لغوية فلا يضر كون تصوره اخفى من تصور مسمى الحركة
اقول كلا الجوابين لا يشفي العليل اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه
بعضها جلي وبعضها خفي فلا يبطل التصور من ايراد الوجوه التي فيها خفاء وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه
الجلي لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي واعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الازلية على
زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمال اول وثان نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله
ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اولا بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع ويكون
بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهى الحركة السابقة عليه ولا شبهة في ان
المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اولا بحسب نفس الامر لا بمجرد الوهم فقط او حصول الجسم في مكان آخر بعد
هذا التعريف على رأي المتكلمين وتقييد الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون الحركة في سائر المقولات والمراد
على ما ذكرنا آنفا هو الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بان الحركة تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني
لانا انما تنقطع في الآن الثاني لا في الآن الاول ووجودها ضروري لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول
بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز آنين بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة
بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه
ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا
لحاله في آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان المتحرك له حالة مخصوصة
ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها لكن يختلف نسب المتحرك الى
حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها
يفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار ويطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك
الى الحيز الثاني في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الحيز الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين المبدأ
والمنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا ودائرة والحركة
بهذا المعنى لا وجود لها الا في الوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة
بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة اقول الحركة توجد في زمان يحيط بحده آنان آن حصول المتحرك في المبدأ
وآن وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكرنا آنفا
ولا بعده وذلك ظاهر فلا يتصف بالوجود اصلا قلت ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول
الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت به ما هو اعم من ان يكون آنا او زمانا فنختار انها تتصف بالوجود في زمان
قبل آن الوصول الى المنتهى لا في حده وبعبارة اخرى قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه
كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصولات في حدود معينة وذلك الحصول المتحرك في حيز معين
في امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم يتعدد لم يوجد الحركة لان المتحرك في الاين مثلا انما كان له من مبدأ المسافة

الى منتهاها اين واحد فلا حركة لها في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعددت تلك الحصولات المتعددة
ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالى الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا تنقسم وقد
عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا
ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى هو بعينه قلنا التوسط الحاصل حينئذ يتشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان وما فيه
الحركة فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص هي التوسط الحاصل لموضوع واحد
بالشخص في زمان واحد بعينه في مقولة واحدة ويلزم من ذلك ان يكون بين مبدأ ومنتهى معينين واختلاف نسب
هذا التوسط المتشخص الى الحدود والمسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعددا في ذات هذا المتشخص
بل في عوارضه واحواله فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك الى الحدود والمسافة ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل
لزم ما ذكرتموه من تتالى الآنات والحدود وان لم تكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي تعرض للحركة
في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية بعدم اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي في
ذاتها بحيث انه اذا فرض في مسافتها حدود يعرض لها هناك نسبة فان تتالى النسب التي يمكن ان يعرض لها في حد
وآن سابقين او لاحقين فاتضح مما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدأ والمنتهى
وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها
اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد فيما في اكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة
واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك الاينون الآنية اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالى الآنات
وهو باطل واما متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الاينون فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا
في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا نجيب بان المتحرك من مبدأ المسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا هو كونه
متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر يختلف نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكان
حدود المسافة بحسب الفرض كان تعدد الاينون بالفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما
مسافة اخرى كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين فيه يمكن ان يفرض
بينهما اينون غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم
تتالى الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا المتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي كل
آن يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفيات الغير القارة كيفيتان متصلتان
بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات اقول القول بان
المتحرك في الالوان المتباينة بالنوع لونا واحدا من اول الحركة الى منتهاها مما لا يقبله الفهم وهنا شبهة اخرى تقريرها
ان الحركة لو حصلت في الاعيان لامتنع اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن
شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان الموجود في الماضي هو الذي وجد في
الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه
سابقا على الآخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الموجودة

في الحال موجودة فيها بل بعض جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة لان المنطبق على الغير
انما هي الحركة بالمعنى الثاني فيجاب بانه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة بوجه آخر وهو ان لفظ
الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الآن الذي هو الفصل المشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل وثانيهما
القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضي واوائل المستقبل ويختلف قدر مقدارها بحسب اختلاف الافعال المنسوبة
اليها ومنشأ الشبهة اشتباه احد المعنيين بالآخر فان قولك الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل
هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقولك فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل
جزؤها انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحدى المقدمتين تحتمل المنع على اي حال وتتوقف اي الحركة على ستة
امور احدها ما منه الحركة وهو المبدأ وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على المتقابلين لان المبدأ
والمنتهى متقابلان حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المتحرك ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله
والعلتين لان المتحرك هو العلة القابلية والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي يقع فيها الحركة واليه
اشار بقوله والمنسوب اليه لان الحركة ينسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان لان الحركة لا تخلو
من زمان يقع فيه الحركة واليه اشار بقوله والمقدار واما توقف الحركة على تلك الامور الستة فيتحقق الحركة
منها على ما هو جلي واما الزمان فلما كان مقدار الحركة على ما عرفت كان متوقفا على وجود الحركة فكيف يتوقف
هي عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون متأخر الوجود عن الحركة كالبياض في الحركة الى البياض فلا يتصور توقف الحركة عليه
واما ان الحركة لابد لها في تحققها من هذه الامور الستة فلان الحركة من حيث انها عرض لابد لها من موضوع هو محلها
قابلية الحركة وهي من حيث انها ممكنة لابد لها من علة فاعلية ومن حيث انها عرض منقسم غير قار او مسافة تنقسم انقسام
المتصل لابد لها من زمان ولابد لها ايضا ان تتخلل من مسافة او ما يجري مجراها واما استلزام الحركة المبدأ والمنتهى فانما
يظهر في الحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة القديمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على رأي الحكماء
فلا يتصور لها ثبوت مبدأ ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورة مخصوصة يعرض لها مبدأ ومنتهى ولا
شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزمه ايضا فالحركة لا تستلزم المبدأ
والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة لامكان فرضهما بعرض انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة
لما كانت كمالا اولا لما هو خرج من القوة الى الفعل يكون الحركة عندها بالقوة فذلك هو المبدأ وما منه قد عرفت بان الكمال الاول لا
يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل من انها لما كان لها كمال ثان يتأدى اليه فذلك هو المنتهى مردود لجواز ان
لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فامتنع وما اليه قد يتحدان محلا بعضها محل مبدأ
الحركة فقد يكون بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون
مبدأ الحركة ومنتهاها اذ الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا ووصفا فهي قد يكون مبدأ الحركة
ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض
كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض
بواسطة عروض عارضين متضادين احدهما القرب من الفلك والآخر البعد عنه ولا شك ان مبدأ الحركة ومنتهاها

الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعددت تلك الحصولات المتعددة
ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا تنقسم وقد
عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا
ولا متوسطا بل واصلا الى الشيء هو حد فرضا الجواب انه تتشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان وما فيه
الحركة فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص هي التوسط الحاصل لموضوع واحد
بالشخص في زمان واحد متصل واحد ويلزم من ذلك ان يكون بين مبدأ ومنتهى معينين والاختلاف في
هذا التوسط المتشخص بالحدود والمسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعدده في ذات هذا المتشخص
بل في عوارضه واحواله فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك الى الحدود والمسافة ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل
لزم ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود وان لم تكن متصلة كان ثمة زمان سكون قلنا هذه النسب تعرض للحركة
في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية تعدم اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي في
ذاتها بحيث اي حد يفرض في مسافتها يعرض لها هناك نسبة في آن فتتالي النسبة التي يمكن ان يعرض لها في حد
وآن سابقين ولاحقين فاتضح ما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدأ والمنتهى
وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك في الاين مثلا اذا انتقل من مبدأ المسافة الى منتهاها
اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد منها في اكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة
واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك الاينية اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات
وهو باطل واما متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الاينية فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا
في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا نجد ان المتحرك من مبدأ المسافة الى منتهاها امرا واحدا مستمرا هو كونه
متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر يختلف نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان
حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد الاينية بالفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما
مسافة كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين فيه يمكن ان يفرض
بينهما اين غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم
تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا المتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة في كل
آن يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفيات الغير القارة كيفيتان متصلتان
بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات اقول القول بان
المتحرك في الالوان المتباينة بالنوع لونا واحدا من اول الحركة الى منتهاها مما يأباه العقل وعن شبهة اخرى تقريرها
ان الحركة لو حصلت في الاعيان لا يخ اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن
شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان الموجود في الماضي هو الذي وجد في
الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه
سابقا على الآخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الموجودة

في الحال الموجودة فيها بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة لان المنطبق على المنقسم
انما هي الحركة بالمعنى الثاني فيختار انه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة بوجه آخر وهو ان يقال
الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الآن الذي هو الفصل المشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل والثاني
القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضي واوائل المستقبل ويختلف في مقدارها بحسب اختلاف الافعال التي نسبت
اليها ومنشأ الشبهة التباس احد المعنيين بالآخر فان قولك الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل
هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقولك فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل
جزئيها انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحدى المقدمتين تحمل المنع على اي حال وتتوقف الحركة على ستة
امور احدها ما منه الحركة وهو المبدأ وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على المتقابلين لان المبدأ
والمنتهى متقابلان بحيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المتحرك ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله
والعلتين لان المتحرك هو العلة القابلية والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي يقع فيها الحركة واليه
اشار بقوله والمنسوب اليه لان الحركة تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان لان الحركة لا بد لها
من زمان يقع فيه الحركة واليه اشار بقوله والمقدار واذا توقفت الحركة على تلك الامور الستة لا بد في تحقق الحركة
منها على ما مر جوابه واما الزمان فلما كان مقدار الحركة على ما يجيء وكان متوقفا على وجود الحركة فكيف يتوقف
هي عليه وانه منتهى الحركة قد يكون متأخرة الوجود عن الحركة كالبياض في الحركة الى البياض فلا يتصور توقف الحركة عليه
واما ان الحركة لا بد لها في تحققها من هذه الامور الستة فلان الحركة من حيث انها عرض لا بد لها من موضوع هو علة
قابلية للحركة وهي من حيث انها ممكنة لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر ... لا بد
ان لا بد لها من زمان ولا بد لها ايضا من محل من مسافة او ما يجري مجراها ... الحركة ... المبدأ والمنتهى انما
يظهر في الحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة القديمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على رأي الحكماء
فلا يتصور لها ثبوت مبدأ ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورات مخصوصة يعرض لها مبدأ ومنتهى ولا
شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزمه ايضا فالحركة لا تستلزم المبدأ
والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة لامكان فرضهما بفرض انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة
لما كانت كمالا اولا لما هو بالقوة ... فلا بد ان يكون للحركة عندها بالقوة فذلك هو المبدأ وما منه ... بان الكمال لا
يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل من انها لما كان لها كمال ثان يتأدى اليه فذلك هو المنتهى مردود بجواز ان
لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فان مراد ما اليه ... ... التحرك
الحركة فقد يكون بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون
مبدأ الحركة ومنتهى لها ان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا وعرضا فقد يكون مبدأ الحركة
ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض
كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض
بواسطة عروض عارضين متضادين لهما احدهما القرب من الفلك والآخر البعد عنه ولا شك ان مبدأ الحركة ومنتهاها

لكل منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله وكما ان الفناء
متقابلان احدهما بالنظر الى ما بقا الان لم قال الامام المبدا والمنتهى اما ان يكونا معتبرين بالقياس الى ذي المبدا
وذي المنتهى واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فالاول على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد اما
الاول على سبيل التضايف فلان المبدا انما يعقل بالقياس الى ذي المبدا وذو المبدا انما يعقل بالقياس الى المبدا واما
ان الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما عدما للآخر فهما اما متضايفان واما متضادان
لكن ليس كل من تعقل مبدا الحركة تعقل منتهاها فثبت ان بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول بقوله
احدهما بالنظر الى ما بقا الان لم فان المبدا او المنتهى انما يقالان لذي المبدا وذي
المنتهى ولو تحققت العلة انتفى المعلول وهم لا شك ان المعروض الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المادي
المتصف بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي ممتدة جوهرية في الجهات الثلث فتعلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل في ذلك
الحركة المتصف حقيقة بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بها بالعرض الحركة
تبعا وبالعرض والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل المقادير والكيفيات قابلة لها فهي
متصفة بها بالمتحركية اصالة وبالذات وما يجاورها يتصف بها على سبيل التبع وبالعرض واذا تمهد هذا
فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك هو بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرضت له المتحركية حقيقة هو الشيء الذي
عرضت له المحركية حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة لحركة اي علة للحركة
والا لكان علة للجزء الاول منها فيعدم ذلك الجزء بعدم ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة
لا توجد مجتمعة في الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله انتفى المعلول اي الحركة ولا شك ان المتحرك امر
مستمر فلا يكون علة لحركة وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود الحركة
فيلزم منه ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر محركا لنفسه كافيا وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون مقتضيا
لوجود الحركة بشرط تجدد احوال ملائمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة كما
زعمتموه في الطبيعة التي هي محركة عند كون الجسم مع كونها مستمرة وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحركة
[illegible] بالتوسط وانها مستمرة الوجود باقية بشخصها الى منتهى المسافة ولها الاجزاء [illegible] المسافة وان
[illegible] بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة [illegible] فلم لا
ان يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة قال الكاتبي غرض المستدل [illegible] ان المحرك الجسم [illegible]
ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبرت [illegible] الجسم للحركة بشرط الحالة الملائمة او شرط آخر لم يكن المحرك ذات الجسم بل مع زوال
تلك الحالة [illegible] لكن لا يتم [illegible] الاجسام [illegible]
المتحرك لو كان المحرك بعينه لم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات [illegible] بقوله وهم [illegible]
بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة
لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على اشتراك الاجسام
في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية لحركة نفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك حقائق مختلفة مشاركة

لكنا

في كونها جواهر ممتدة في الجهات فيقتضي بعضها الحركة دون بعض آخر وعلى تقدير الفناء في الجسمية جاز ان يكون
اقتضاؤها الحركة بشرط لا يدوم ولا يعم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان يعم الحركة جميع الاجسام في جميع
الاوقات وكما كان [illegible] في الطبيعة امر مستمر الوجود كالمتحرك وعام الاجسام ولم يلزم من [illegible]
الحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام وفي جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك بعينه
محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكر في الدليلين من النقض الدليلان كلاهما اجاب بعض [illegible] الطبيعة
المخالفة المستلزمة [illegible] ان الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل في حال من الاحوال وهي حالة الخروج
عن المكان الطبيعي فتقتضيها الحصول فيه فلا يكون الذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول ببقائها بل تقتضي
الجزء الاول الحصول بها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام لاختلاف
الطبيعة المقتضية لها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة التي تكون الطبيعة مقتضية الحركة فيها ولا يخفى
هذا الجواب كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما اسلفنا في الجواب عنهما والمقولات
اي المقولات التي تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف وباقي المقولات لا تقع فيها الحركة واشار الى
بيان ذلك بقوله فان بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والجدة
تقع دفعة ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال يعني ان مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط
او مركب وبسائط الجوهر انما توجد وتفسد دفعة لا تدريجا [illegible] المراد بحركة شيء في مقولة ان ذلك الشيء
بعينه ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع الى صنف آخر منه او من فرد من صنف الى
فرد آخر منه والجوهر ان لم يكن حالا في جوهر آخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة في المقولة
من وقوع الحركة في المقولة وان كان حالا في جوهر آخر فالجوهر الذي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى صنف
او فرد الى فرد لا يوجد شيء منها في زمان وانما وقت الحركة حال الحركة لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة وانه
كل منها في آن وزمان لا يكون شيء منها موجودا فيه او لا يكون في الثاني [illegible] مثل الآنات وهو ممتنع والاول يلزم منه
ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو ممتنع بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك اما جسم او مادته ولا وجود لها
مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان بقاء الموضوع
بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما
لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر واعترض عليه بانه وان لم يلزم هنا ذلك لكنه لزم
آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات مثلا لم يكن في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما تقتضي
بانتفاء المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات هي موجودة آنية
لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة فليسم مثله في
الارض دفعة ماء ثم هواء ثم نارا كل آن حركة وايضا لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه
وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة
من الآخر فتأمل فيه لا يكون حركة لانتفاء الازم الحركة عنها ولا يخلص الا بان يبقى كل من المتحرك الاينية [illegible] المبدا

[illegible] مما لا يكون بين جوهرين [illegible] بين كل منهما في آن [illegible]

بين واحد مستمر لكنه غير مستقر يمكن ان يعرض الجسم بسبب استمراره وعدم استقراره ابون غير متناهية كل واحد منها
يفرض فيه آن فقط وكذا الحال في الكيف فيما بين مبدا حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات
غير متناهية يعرض كل منها في آن فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فتعدد افراد الاين والكيفيات في
الاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقطة التي يمكن فرضها في خط واحد متناه وكما اذا
فرض عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض فيه ايضا نقط لا تقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة اينان
او كيفان وجب ان يكون بينهما ما يجب يمكن ان يفرض فيه اين او كيفيات لا تقف على حد اولا وهذا المثال السيال
الذي يتبدل افراده على محله مع بقائه متشخصا لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الجواهر
واعترض عليه بان المادة الشخصية العنصرية انما يتوقف على مطلق الصورة لا على صورة مشخصة فيجوز ان يتبدل
عليها الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها متشخصة فيكون متحركة في الجوهر كتحركها في الكيف والفرق
بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا متشخصا بخلاف المادة اذ لا يجوز
خلوها عن تلك الصور باسرها مع بقائها موجودة وهذا القدر كاف في كون تلك الصور جواهر متقومة لمحالها فلم
يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعم وتحبب ان الهيولى كما
تحصل ذاتا معينة بالفعل الا بان تتصور بصورة معينة والذات اذا لم تكن محصلة بالفعل لم يتصور تحركها
من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد ان يكون حال تحركها محصلة بالفعل اي متصورة بصورة معينة من ابتدا
الحركة الى انتهائها فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالضرورة لا يقال سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز
ان يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لانا نقول هي مع
احدى تلك الصور ذات محصلة ومع الصورة الاخرى ذات محصلة اخرى وليس شيء من تلك الذوات المحصلة متحركة
واصلا من حالة الى حالة اخرى فليس هناك حركة اصلا وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست لا شيئا
بالقوة لا تحصل موجودة الا بالصورة المعينة وذلك لما علم من ابهامها في وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها
تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها محصلة بالفعل لما كانت كذلك والبحث في ذلك بعيد المجال اقول وابهم انما يتم لو ثبت
في عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يتم في عدم حركتها وحركة الجسم في الصور النوعية والشخصية واما الجواهر المركبة
فوقوع الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها في بعض بسائطها وحده او في جميعها معا وقد عرفت استحالته فلا حركة في الجواهر
المركبة ايضا وما ذكر من انها تنعدم بانعدام جزء منها فضلا ان وقعت الحركة في جوهر مركب فلا بد ان يزول ذلك
المركب من محله تدريجا حتى يحصل مركب آخر وانعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعي لما تبين
من امتناع الحركة في الجواهر البسيطة فانعدام المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة في
بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا اذ لو بقي على
حاله واحدة عند تغير الموضوع او تغير مع عدم تغير موضوعه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض بخلافه
وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحد المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ما اشتد
سخونته من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الآخر فقد انتقل من نوع من الاضافة الى

الاشدية الى نوع آخر منها اعني الاضعفية انتقالا لا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا للحركة في معروضها اعني في
اعني السخونة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلا من غيره ثم تحرك الى حيث صار في مكان اسفل او كان اصغر
مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على الشرقية او صاعد ثم تحرك الى وضع مواجه
او صاعد فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا تبعا للحركة في معروضها وكما لا يختص بقاء
هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء
متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وكذا [?] الطبيعة
غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه لما ذكرنا في المضاف واعترض بان هذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض
النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية فان الاين والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بالاتفاق
واجيب بان ليس معنى عدم استقلال المضاف ومتى بالمفهومية مجرد كونهما نسبية حتى يرد عليه النقض بسائر الاعراض
النسبية بل معناه كونهما تابعين لمعروضيهما في الاحكام واما الجدة فتقع دفعة فلا تقع فيها حركة واعترض بان العمامة
اذا تحركت الى النزول والصعود فلا شك انه تتغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها في الاين واما مقولتا ان يفعل وان
ينفعل ففي الشفاء انه ظن بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون التسخن باقيا
والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد [في حالة واحدة]
متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد فوت التسخن فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين
الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد
ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مقولة التسخن او التبرد فقط من غير انتقال من احدهما الى الآخر مع انه منقوض
بانتقال الجسم من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة
لا يكون الا بعد فوت الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك
حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحال ان التسخن في زمان والتبرد في زمان آخر وليس بينهما زمان سكون بل بينهما
هو الفصل المشترك بينهما او الحق ان الحركة فيهما تبع للحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان غير مستقلتان في
الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة او الارادة كانت او طبيعية او في الآلة واما في القابل وذلك لان التحريك
قد ينضبط بسبب انبعاث الارادة او الطبيعة فقد يتحرك في الآلة فقد يتكامل هكذا في جميع هذه الصور يتبدل الحال ولا ملاءمة له [?]
او في الطبيعة او في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما في القابل فربما ينقص شيئا فشيئا
تمام الانفعال شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية ولا يخفى ان التبدل التام يستلزم التبدل

في انا ثم يقع الحركة في المقولتين تبعا في الكم باعتبارين لدخول المادة القابلة المكونة عليه ولتصحيح الآنية
عند العقليات وحركة اجزاء الفلك في جميع الاقطار على الثابت اشارة الى تفصيل وقوع الحركة في المقولات الاربع
فبدأ بالكم والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والآخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزداد
مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وقد يطلق التخلخل
على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم آخر غريب كما في القطن المنفوش والتكاثف على

الاندماج

الاندماج وهو ان يتفادى اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه وهذان من مقولة
الحركة في الوضع ويطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه وهما من باب الكيف واستدل بعضهم على
امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة
للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل و
بالعكس وهو التكاثف قال بعض الفضلاء وانما يتوقف ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل بعض [?] ورد عليه صور المقادير
المختلفة من غير ان يقتضي معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الجمهور
فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى
بل يبنى على راى من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان
نسبة جميع المقادير الى السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة
فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الاخر فالترجيح مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا
في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا [?] كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل [?] على ان اشتراط الانفصال
في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار
البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالته ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بقاسر فجاز ان يكون للقسر
حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود
بيان امكان التخلخل وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع اقول امكان اختصاص كل جسم بمقدار معين لا ينافي
امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل
نقول اثباتها لا يفيد لان المقتضي لمقدار الخصوص [?] الصورة الجسمية بكون جزءا من الجسم على هذا التقدير فلا
يقبل الجسم مقدارا آخر غير ما اقتضاه جزءه فلا يمكن انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار آخر بان يتبدل
عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار آخر وصورة اخرى لانا نقول الهيولى عندهم لا يكون متحصلا بالفعل
الا بانضمام صورة اليها فان لم ينضم اليه صورة لم يتحصل بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى آخر كما سبق انما
نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع يدل على الامكان والمصنف
ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الضيقة الراس يكب على الماء فلا يدخلها الماء فاذا مصت مصا
شديدا قويا وسد راسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسها هواء من خارج ثم نكب عليه دخلها وبهذا الطريق يملأ
الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ بماء الورد وما ذلك الدخول لخلاء حدث فيها بان يخرج المص
منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه على رايهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث
في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم [?] ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي [?] الماء فتكاثف
فصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخلها الماء لامتناع الخلاء والثاني ان الآنية
اذا امتلأت ماء وسد راسها واغلي عند الغليان تنصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا في
الماء فيزداد حجمه بحيث لا يسعه الآنية فتنصدع ويقال بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه

الاول خطا لانه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد في الكبر الى ما كان عليه من الحجم حتى عاد الى حجمه الاول بل صغر
حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع
الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو وهو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما
ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام المشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو مشكل
لان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذي باقية كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم يعرض للجزء كل
واحد منها في اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد يجاب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها
عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك حتى دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها
عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء انه لا اتصال الزائدة بعد المداخلة
بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه الصواب ما قاله المجيب لانا نقول ما قاله الامام
والحكم بان النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجدان يقبل السمن والهزال منها [?] اقول تقدم ان لم يكن
شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة
الى صنف آخر منه او من فرد من صنف من تلك المقولة الى فرد آخر منه وحاصله ان يتوارد افراد المقولة على شيء واحد
بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا تتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض
لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض لما كان له المقدار الصغير مع امر آخر ينضم اليه وكذا المقدار
الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير
فمحل المقدار الصغير والكبير في حالتي النمو والذبول متغايران فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه فلم يكن
من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وبما حققنا ظهر انه لا تاثير لاتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه
يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا الحكم لان مجموع الزائدة والاصلية غير الاصلية وحدها سواء كان
على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يصر كذلك وكذا الحال في السمن والهزال فانهما ليسا من قبيل
الحركة في الكم هذا لكن الحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع
تتوارد على شيء واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدأ نموه الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام
ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدأ ذبوله الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانفصال ما ينفصل
عنه فان زيدا الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظم جثته وصارت اضعافا مضاعفة لما كانت في حال الطفولية
وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ وان نقص جثته وصارت عشر عشر لما كانت في حال الشباب وذلك لان
العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف [?] مع الجزم ببطلان الكمون
والبروز لكذب الحس لهما اشار الى اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة واستشهد على وجودها بالحس فانا
نشاهد الماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة يتوقف على بيان امرين الاول
ان حال الكيفية قد يتغير فيها مع بقاء طبايعها النوعية والثاني ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم يتعرض للحكم
ببيان الامر الثاني بل اقتصر على الجزم من انتقال الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج دون الانتقال

الحصر من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة كما قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات
متعددة في آنات متتالية ازمنة قصيرة فلا يتميز الحس تفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون
هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة واما بيان الاثر الاول فيحتاج الى ابطال مذهب الكمون
والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجوه الابطال في مباحث المزاج والمص اشار ههنا الى بطلان مذهب
الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس ان الماء مثلا لو كان صغر اجزاء نارية كامنة كان يجب ان يحس
بحرارته من ادخل يده فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل بالحس وفي الاين والوضع ظاهر
اي وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع ظاهر اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة مدركا بالحس واما في الوضع فلان
الفلك متحرك لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كالفلك
الاعظم واما حاوية ومحوية معا كما في غيره فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة
في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على سبيل التدريج من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا
الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع
الاجزاء على ان ما ذكر لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن من
الحاوي ولا حاوي له ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والفاعل واختلاف المتقابلين والمنسوب
اليه مقتض للاختلاف وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام اختلاف الحركات
قد يكون بالمهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد توصف بالتضاد ثم
توصف بالانقسام فتشير هذا المبحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان
تعلقها بثلثة منها وهي ما به وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلافه مهية الحركة وتعلقها بالثلثة
الباقية بمنزلة العرضي لا يختلف باختلافه مهية الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هو بينها ثم فرعوا على ذلك انه
اذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحد الحركة بالنوع وان اختلف المحرك او المتحرك او الزمان نوعا لا يختلف
الحركة نوعا لان تنوع المعروضات والاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع واحد كالحرارة
بموضوعين مختلفي المهية كالانسان والفرس وحصوله بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر لاختلاف
ما القسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا يختلف نوعا واما الازمنة
فلا يتصور فيها اختلاف المهية ولو فرض فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة
واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير الحركة التي جعل الزمان عارضا
لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى نوعا اختلفت الحركة نوعا وان كان ما فيه
واحدا بالنوع بل بالشخص كما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى
السواد على طريق الصفرة ثم الحمرة ثم القتمة مع الحركة من السواد الى البياض على طريق الحمرة ثم الصفرة ثم البياض وكذا
اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدأ والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة تارة
على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد ومنها على طريق الاخذ

الخضرة

في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف والمراد بالمتقابلين
المبدأ والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي وقعت الحركة فيها يعني اتحاد الحركتين في النوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة
فيهما نوعا واختلافهما بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة فيهما نوعا لا عن عدم اتحاد هذه الثلثة فيهما نوعا
واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك فقط فان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة
زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع آخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها
الى النقطة الاخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع
لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه يعني وحدة الشخصية تستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلا يكفي بوحدة الموضوع
والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والفاعل والمراد بالمقدار الزمان
وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالفاعل الموضوع يعني ان الوحدة الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه
الامور الثلثة لا انه ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في
زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان
معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس ايضا لا يتم
على الاطلاق لجواز النمو والتحلل والتسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة
شخصية فان المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة
اتصال المسافة ولا تتجزى تلك الحركة بحسب الاثنينية فيها من جانبي من استناد بعضها الى محرك والبعض الى
محرك آخر ولا تتجزى فيها بالفعل ولا تنفصل بسبب اختلاف الاسناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها
في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والساعات وذلك لا تبطل وحدتها الشخصية
فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل
الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد بالشخص وان كان غيره فقد تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا اتحاد الاثرين
متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد
الموهوم فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي والواقع بين المحركين جزئيات
الواقع بذلك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين قلنا قد مر آنفا ان الحركة بمعنى الكون في الوسط امر
كلي بل هو واحد بالشخص مع ان تمام الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج مما اورده على من الاعتراض
ثم يرد عليه اعتراض آخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك وبعض
الآخر مستند الى محرك آخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل
واحد منهما ليكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل من هذين المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو
واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب ان يحمل هذا المطلب على ان واحدا بالشخص مثلا اذا حركه بالقسر في مسافة
بعينها من مبدأ الى منتهى معينين في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان واسطة نبيا او غيره بحرها وذلك معلوم
بالضرورة وذلك لان الاستناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين

معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل ونحن بيّنا في مبحثه انه يجوز توارد هما على سبيل التعاقب فيه نظر راجع
اليه من اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد المحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر فيه التضاد
بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد
الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول وبالعكس او من
وضع الى وضع آخر مضاد له وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد الحركتين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار
بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر
ولا لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب او
على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان
مع اتحاد ما فيه وكذا الصعود والتبيض عند اتحاد الطريق اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد
علل متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد من هذه العلل فتحقق المعلول في صورة بدون ما يدعى عليته لا
يدل على عدم عليته لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد
المحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد الحركات
ليس لتضاد المحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد
الحركة لتضاد ما منه وما اليه والى هذا المعنى اشار بقوله وتضاد الاولين التضاد اي تضاد المبدأ والمنتهى مقتض
لتضاد الحركة وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول وبالعكس
وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة فان طرفيهما متضادان بما عرض لهما من كون احدهما في غاية القرب
من المركز والبعد من المحيط والآخر بالعكس وكذا الشيء فان قيل قد مر جوابان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض
فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا ابعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى
الاطلاق لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصية يجب بوجه [illegible] الضدين على المعروض او على ما يتعلق به
فلا استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان
يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة واعلم ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من حيث وصف
المبدئية والنهائية وذكر ان المتعلق الذاتي للحركة لما كان نفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للمتقابلين كونهما
مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين الوصفين
العارضين اعني وصفي المبدئية والمنتهائية لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة
لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين
متضادتين اقول كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متأخر عن
وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتأخرين علة للآخر فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة
من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى وهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركات المستقيمة مع المستديرة اذا
كان مبدأ احديهما منتهى للاخرى وبالعكس بل لم يجوزوا التضاد بين المستديرتين ايضا بالشرط المذكور اعني اذا كان مبدأ

في الحركة المستقيمة والمستديرة [illegible]

احديهما

احديهما منتهى للاخرى وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة وكذا بين
المستديرتين اقول مبنى ما ذكروا على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين كما لا يتصور غاية الخلاف بين المستقيمة والمستديرة
وكذا بين المستديرتين وقد ذكرنا في مبحث الكيفيات المختصة بالكم وجه تعرض مع ما يرد عليه فليرجع اليه هناك وقيل
على هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية لان الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ بهما يكون
ذلك لا يتحقق ما اعتبروه في التضاد من غاية الخلاف والتباعد فهم مصرحون بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر
والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة حينئذ بل من حيث
التوجه اليهما في غاية الخلاف ونهاية التباعد واما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام المبدأ والمنتهى ولا بحسب
انقسام الفاعل لان الحركة ليست كما بالذات وذلك ظاهر بل يعرض لها الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان
والمسافة اللتين هما كم بالذات فيجب انقسامهما بعروض لها الانقسام واما المبدأ والمنتهى وكذا الفاعل للحركة
فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منها وعلى فرض الانطباق ليس شيء منها كما بالذات حتى يكون المنطبق
عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام بحسب انقسام احد هذه الامور الثلثة والى هذا المعنى اشار بقوله
ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام واما المتحرك فهو محل الحركة وانقسام المحل موجب لانقسام
الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم اذا كان
المكان عبارة عن البعد على ما هو رأي افلاطون وشيعته لكن التغيير [illegible] الحركة على حاله وعلى
استعداده فان سمى مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما انقسام الكمي [illegible]
الوهم اليه ما لزم من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الانقسام
المسافة او الزمان ويعرض لها كيفية تشتد فيكون الحركة سريعة وتضعف فيكون بطيئة ولا يختلف بهما الهيئة
لا بد للحركة من زمان ومن امتداد في الاين او المقدار او الكيف او الاوضاع ولا بأس بتسميته مسافة وان كان
الاسم بالملائم الى الاين فيعرض للحركة كيفية تشتد وتسمى سرعة وتضعف وتسمى بطؤا ويعبر عن السرعة
بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاقل او المسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر
بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا
يختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطء لان السرعة والبطء يقبلان الاشتداد والضعف ولا شيء من الفصول
يقابل الماهية كل من السرعة والبطء هل ينتهي الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا حظ لها من البطء وبطيئة لا حظ لها من السرعة
ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه الثاني فهو
الثاني لان الحركة لا يكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احد المقولات الاربع وكل منهما ينقسم لا الى نهاية
فكل حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك
الزمان ضعف تلك المسافة سريعة وقد تمسك بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل
منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض فحينئذ يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطء وبحسب تلك المسافة بطء بلا
سرعة وهو ضعيف لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك [illegible]

بحسب حال المتحرك حين العلو [illegible] السفل [illegible] من حيث التوجه [illegible]

سريعة بالقسر الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان وسبب البطء الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل
السكنات والا لما احس بالمتصف بالمقابل وذهب المتكلمون الى ان سبب البطء تخلل السكنات والفلاسفة
نفوا ذلك واختار المص مذهب الفلاسفة فقال لو كان سبب البطء تخلل السكنات لما احس بالحركة المتصفة
بالسرعة المقابلة للبطء والتالي باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يجري
من اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا الى الحركات المعمورة في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم
الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك انه ازيد من
المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب ان يكون السكنات المتخللة بين حركات الفرس
في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة
في سكنات تزيد عليها بالف الف مرة والحس لا يدرك ذلك لانا نشاهد حركته سريعة في الغاية ولا نرى شيئا من تلك
السكنات وقالت الحكماء سبب البطء الممانعة الخارجية او الداخلية اما الداخلية فكثقل الجسم فانه يصلح سببا
لبطء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الى الجبل ولا يصلح سببا لبطء الحركة
الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه واما الخارجية فكغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا
لبطء الحركة الطبيعية كنزول الحجر في الماء كما يصلح سببا لبطء الحركة القسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه
وقد يكون السبب في بطئها نفس الارادة [illegible] ولا اتصال للدوران الزوايا والانعطاف
لوجود زمان بين آني الميلين ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها
رجوع عن الصوب الذي كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب الاول بعينه وعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف
او الى صوب آخر غيره وعبر عنها بذات الزاوية لا بد لها من حدوث الزاوية عند الرجوع لا يكون متصلة بل يتخللها
سكون قبل الرجوع وتحصيل ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة تنتهي البتة الى السكون وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة
الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع وهو ظاهر او يرجع على سمتها او ينعطف الى سمت آخر وعلى التقديرين
لا بد من سكون ما بين هاتين المستقيمتين ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما
المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آني لان الحد الذي هو منتهى المسافة
المتحركة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن تمام الحد فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد
منقسما لتعلق الوصول بشيء فشيء ثم ان الوصول علته هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن الوصول
لان العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول ثم ان اللاوصول ايضا آني ضرورة انه زوال الوصول الذي
لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول زمانيا منقسما فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون ايضا
آنيا وآن ميل اللاوصول غير آن ميل الوصول لامتناع اجتماع الميل الحادث مع الميل الذي كان قبله فبين الآنين زمان لامتناع
تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه والا لكان المنتهى وسطا وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب
ان الميل الذي هو علة الحركة كان علة الوصول الى حد كما هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس هنا ميلان متغايران
ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة الوصول الى المنتهى موجود في آن الوصول لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة له

كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة اللاوصول آني لم لا يجوز ان يكون زمانيا
كالحركة الاولى يمكن تقرير الحجة على وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان يقال الوصول آني وكذا اللاوصول آني والميلان
آنيان فبين الآنين زمان سكون لما ذكرنا آنفا والجواب النقض اذ يلزم على هذا التقرير تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة
اذا كانت على اجسام منضودة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود
التي في المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات والحل انا لانم ان اللاوصول آني قوله ضرورة انه زوال الوصول
الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول اليه منقسما زمانيا قلنا انه زمان الانطباق والموازاة والمحاذاة
والتماس والوصول وامثالها آنيات لانها انما تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زماني اذ لا يحصل الا
بعد الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك ومال الى الانطباق على الجسم الآخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع حركته
ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة مما لا يحصل الا في زمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرناه
وقال الجبائي لا شك ان الاعتماد المجتلب في الحجر المتحرك قسرا يغلب الاعتماد اللازم فيصعد الاعتماد المجتلب الحجر ويضعف
بمصاكات الهواء المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر ولا شك ان غلبة المجتلب
انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل
يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما
وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فلم لا يكون في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول و
الرجوع حتى يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى على انه غير تام في الحركات الارادية الصادرة من الحيوانات و
المنكرون لتخلل السكون بين المستقيمتين فلكل من الفريقين ايضا في انكاره طريق فقال الحكماء انه لو وجب
السكون بينهما فاذا فرض ان صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك انه ينزل
الخردلة لبعض [illegible] وجب وقوف الحركة لتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف
الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضروري البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في
الجو بمصادمة الخردلة واجيب بان الخردلة لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة المفروضة بل ترجع بريحه فاذا وصل اليها
ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل [illegible] ويجوز تسليم اللازم الذي هو وقوف الجبل وقالت
المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا توجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا يوجبه الاعتماد
المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب ان تعادل الاعتمادين
يوجب السكون والسكون يحفظ النسب فهو ضد يقابل الحركتين وهذا في الاين السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات
الاربع اما في الاين فيقتضي حفظ النسب الحاصلة للجسم الى الاشياء وذلك في الاوضاع بان يكون مستقرا في مكانه
واما في الثلاثة الباقية فيقتضي حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير بان يبقى الكم من غير نمو وذبول وتخلخل
وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى وجودي
مضاد للحركة وقد يعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلث قد يكون من صنف الى صنف او من فرد الى فرد فيكون النوع
هناك محفوظا ولا سكون فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار زمانا فيما يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة

حفظ النوع

عا

عما من شأنه الحركة فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وبقيد عما من شأنه خرج عدم حركة الاعراض والمفارقات
وقال ان السكون في مكان لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو يضادهما معا تضادا مشهوريا ولهذا المعنى اشار
بقوله يقابل الحركتين ويتضاد لتضاد ما فيه السكون فقد يعبر عنه بتضاد كما يعرض الحركة لكن تضاد السكون انما هو
لتضاد ما فيه السكون اعني المقولة التي يقع فيها السكون فان سكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة وذلك
لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقر فيه زمانا اقول هذا انما يصح اذا اريد بالسكون المعنى
الاول واما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد اذ لا امتناع في ان لا يخرج الجسم في شيء من الضدين فان الماء
مثلا يجوز ان لا يخرج في الحرارة ولا في البرودة ومن الكون طبيعي وقسري وارادي الكون اعني حصول الجوهر في الحيز
اعني الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي وقسري وارادي لان مبدءه ان كان خارجا
عن ذات الكائن فهو قسري والا فان كان مقارنا للقصد فهو ارادي والا فهو طبيعي فالطبيعي للحركة انما يحصل عند
مقارنة امر غير طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة ثابتة قارة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضيا للثابت
بالذات بل لا بد من مقارنة امر آخر الى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي ليرد الجسم اليه فيقتضي اى ليرد الجسم الطبيعة
الى الامر الطبيعي بالانتقال عن ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة
تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم تقتض الحركة فيقتضي الجسم
عن الحركة عند رده الى الحالة الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا تكون الحركة الطبيعية
دورية لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي
بالحركة فكل حركة طبيعية فهي تشتمل على هرب عن حالة غير طبيعية وطلب لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية كذلك
لان كل نقطة تفرض ان تكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا
عنه بالطبع فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون المطلوب
بالطبع مهروبا عنه اجيب بان كل نقطة فرضت في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا عنها　　بالطبع
بالطبع لكن لا يكون بحركة واحدة لان الهرب عنها بحركة غير الحركة التي بها يطلب الوصول اليها بالطبع والقسرية تستند
الى قوة مستفادة قابلة للضعف يعني ان الحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدء خارجي
تلك القوة قابلة للضعف فلا يزال تضعف بمصادمات الجرم المخروق بالحركة الى ان تصير مغلوبة فتستولى الطبيعة
وتعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقا لان الحركة الطبيعية فانها
تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي وتعرض البساطة وتقابلها اى التركيب للحركة خاصة اى لا يتصور في
السكون تركب وانما تعرض البساطة والتركيب للحركة فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي
قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته والتحقيق انها الطبيعة فقط واثر الارادة ترك الميل الى الحركة فان
كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها
لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كحركة الحجر المرمى الى تحت فانها لعلها لتكثر من
التركيب في شيء وانما التركيب هاهنا هو اشتداد والحركة قد تكون بالذات وهي الحركة التي تحصل في الجسم على الحقيقة

دفعي كون

وقد يكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل في مجاوره لكن لما يتحرك ذلك المقارنة عدم بقائه
مسافته مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد
لا يكون قابلا لذلك كالعرض الحالة في الجسم في الحركة وقد تكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد تكون مركبة كحركة ساكن
السفينة اذا تحرك بالذات وبالعرض ايضا ثم قيل الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم
الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطلان اما الدعوى فلان الحركة المركبة
قد يتصور في المتحرك بالقسر كالحجر المرمى الى سمت فوق فيتحرك حركة مركبة من الحركة القسرية
والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رمى اليه بل الى سمت اميل الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة كالطير
اذا رمى الى سمت وهو يطير الى سمت آخر فانه يحدث منهما حركة مركبة من الحركتين يحصل بها الى سمت ما بين
جانبيه واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية ثم والسند للاشارة
المذكورة ولا يبطل الجزء ولا انواعه بما يقتضي العدد واختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس الانواع
الاربعة هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يعلل بمعنى آخر يعلل به الحركة والسكون
وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفائه وذلك المعنى يسمى قدما بعد ان انتفاه وذلك المعنى المذكور هو الكون
فاشار المصنف الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يبطل الجزء اى الحصول في الحيز ولا انواعه الى الحركة والسكون بما يقتضي
العدد وهو الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول
في الحيز والانواعه بها لزم الدور والخامس متى وهو النسبة الى الزمان او طرفه اى الخامس من المقولات النسبة
متى وهو نسبة ما الشيء الى الزمان وطرفه وهو كونه في الزمان او طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع
في الزمان ويسئل عنه بمتى ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة
معينة وغير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا لان الحقيقي من المتى يمتنع فيه الاشتراك فان
بعض الاشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهو ظ ولما كان متى نسبة الشيء الى الزمان اشار الى مبحث
الزمان فقال المقصد الثاني الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار آخر فان الشيخ
الشفا الحركة لها جهتها ان تنقسم الى متقدم ومتأخر فالمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما يكون
في المتأخر من المسافة لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة معا فيكون
التقدم والتأخر للحركة خاصية لحقتها من جهة ما هي الحركة ليس من جهة ما هي من المسافة فتكون للحركة عدد اى منقسم الى
المتقدم والمتأخر والزمان هو هذا العدد ونقول العارضان لها باعتبار آخر معناه ان هذا التقدم والتأخر العارضان
لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه الحكماء بل باعتبار آخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واختار المحقق
على ما مر في مبحث التقدم وانما يعرض المقولة بالذات المتغيرات وبالعرض لغيرها منها اى مقولة متى انما يعرض بالذات
للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور ويعرض لما يعرض المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض
متى الا باعتبار صفات متغيرة كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرضها متى ولا يتقدم وجود متغير
وعدمه اليه اى لا يتقدم وجود متغير من المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان متغير من المتغيرات متقدم على المتغيرات

ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان لان الشيء متقدم على مقداره القايم به فيكون بعض
المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم على ذلك المتقدم وعدمه البداية والدور والطرف يعني
الآن المفروض كالنقطة يعني كما ان النقطة ليست جزءا من الخط كذلك الآن ليس جزءا من الزمان وذلك لانه حد مشترك
بين الماضي والمستقبل من الزمان والحد المشترك بين الكميات المتصلة ليس اجزاء لها والا لما امكن تقسيمها الى
ما اريد تقسيمها اليه لان التنصيف يكون تثليثا والتثليث تخميسا وعلى هذا وعدمه في الزمان لا في الآن التدريجي
جواب عن معارضة تقريرها ان الآن جزء من الزمان لان عدم الآن اما تدريجي وهو ظاهر البطلان والا لكان الآن
زمانيا لا آنيا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا فيكون زمانيا اي منقسما بل يكون زمانا لا آنا
وآنيا وهو يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده اذ لو لم يتصل به لكان الآن الاول في الزمان الذي بينهما لا
موجودا ولا معدوما وهو محال وتتالي الآنات يستلزم تركب الزمان منها وتقرير الجواب ان هناك قسما ثالثا بيانه
ان الحصول التدريجي حصول ماله هوية اتصالية منطبقة على الزمان كالحركة التي لا يتصور حصولها في الآن اصلا
وغير التدريجي اما ان يكون حصولا في طرف الزمان اعني الآن لا في الزمان ككون المتحرك في حد معين من حدود المسافة
فيما بين المبدا والمنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في زمان قطعا او حصولا في الآن والزمان معا كالوصول الى المنتهى
فانه يوجد في آن ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين آني دفعي الا ان احدهما يستمر في زمان بعد ذلك الآن دون
الآخر واما ان يكون حصولا في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان
مثل كون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الشيء في طرف الزمان لان الحركة زمانية بل يصدق على ذلك
الجسم في كل آن يفرض من الآنات زمان حركته فهذا القسم واسطة بين التدريجي الذي هو القسم الاول وبين الدفعي
الذي هو بقسميه اول الوجهين المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي فعدم الآن في الزمان
الذي بعده لا بمعنى الانطباق ليلزم انقسام الآن وكونه زمانا بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون عدمه
فيه فالآن طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا يتحدد قبل الكلام في حدوث عدم الآن وهو
آني دفعي اقول كل ما هو غير الزمان والآن يوجد احدهما وتمامها فلا يمكن ان يوجد ابتدا والا لزم التسلسل فان الزمان
لو كان موجودا في الزمان لكان ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان وهكذا حتى يتسلسل وكذا الآن لو كان موجودا
في الآن لكان ذلك الآن ايضا موجودا في آن آخر ولزم التسلسل واذا تمهد هذا فلا نسلم ان وجود الآن في آن حتى يتصل
آن عدمه بآن وجوده ولو سلم فلا نسلم ان عدم الآن آني قوله لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد
قطعا قلنا انعدام الآن شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لانعدامه امتداد وهي لا لوجوده والنزاع في وجوده
ما لم يكن قديما وحدوث العالم يستلزم حدوثه يعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله حادث يلزم منه ان الزمان
حادث لان الزمان من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اي الوضع هيئة
تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى بعض ونسبة اخرى تقع بين اجزائه والاشياء الخارجة عن
ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون رأسه
من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا آخر وهو مضاد للقيام والانتكاس موجودان

السادس الوضع

يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وشدة وضعف لان الشيء قد يكون اشد انتصابا او اعوجاجا من شيء
والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع
دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة التملك الملك ويسمى الجدة ايضا وهو نسبة الشيء الى ما هيئة تحصل بسبب نسبته
الى ملاصق يحيط به احاطة تامة او ناقصة بالنسبة الى معناه المصدري بل ما يشتمل على الهيئة ويكون
ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه الثامن والتاسع ان ينفعل وان يفعل والحق ثبوتهما
ذهنا لا لزوم التسلسل يعني ان الثامن من المقولات التسع وهو ان ينفعل وهو تاثر الشيء عن غيره على اتصال غير قار كالماء
الذي يتسخن ما دام يتسخن والتاسع ان يفعل وهو تاثير الشيء في غيره كذلك كالحار الذي يسخن ما دام يسخن وذهب
الامام وجمع من المحققين منهم المص الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر
كل منهما الى مؤثر ويتحقق هناك تاثير وتاثر آخران ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل تاثير
وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تاثر وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل
وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو
ان يفعل وحال المنفعل هو ان ينفعل وقال الشيخ انما اوثر لفظا ان ينفعل وان يفعل
على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة
وانما المقولة ما كان توجها الى غاية ما من وضع او كيف او غير ذلك
غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظا ان ينفعل وان
يفعل مخصوص بذلك والحمد لله
اولا وآخرا

السابع الملك

الثامن والتاسع

ان ينفعل وان يفعل

المقصد الثالث

في اثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره وفيه فصول الفصل الاول في اثبات وجوده الموجود ان كان واجبا فهو
المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل استدل على وجود الواجب بانه لا شك في وجود موجود
فانه ان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او
التسلسل او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب الفصل الثاني في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب ذهب
المتكلمون قاطبة الى ان تاثير الواجب تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه تعالى يصح منه فعل العالم
وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره تعالى فيه بالايجاب واحتج على انه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدمه
ينفي كون تاثيره تعالى فيه بالايجاب والاول ثابت لما بينا من قبل ان العالم حادث فانتفى الثاني بيان
المنافاة ان تاثيره تعالى في وجود العالم لو كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل
في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما ممتنع على زعم المص وساير المتكلمين على ما مر في مبحث ابطال
الخ والواسطة غير معقولة اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه ان ما ذكرتم من الدليل
لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون واجب الوجود تعالى هو القادر
فلم لا يجوز ان يكون الواجب تعالى اذا انفرض على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر هو
الذي اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان يقال هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى والعالم
والواسطة غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الواجب تعالى اقول لو ثبت بما سبق ان جميع ما سوى
الله حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولما لم يثبت عند المص وجود المجردات الحق
القول بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده وجود المجردات لم يثبت عنده عدمها ايضا كما قال في صدر
الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة فللمعترض ان
يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهرا مجردا قديما او جسما قديما قادرا يكون
هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار ولما اثبت الدليل قدرة الباري تعالى اراد ان يشير الى
الاجوبة عن دلائل المخالفين تقرير الدليل الاول ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك معا لا
تتحقق لكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لا يخلو عن احدهما
قطعا لان المؤثر ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان
لم يستجمع امتنع وجود الاثر وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر

باعتبارين اي امكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها
وهذا معنى قوله ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان القادر هو الذي يجوز منه ان يفعل
بان يريد الفعل وح يجب الفعل وان يترك بان يريد الترك ولا يريد الفعل وح يجب الترك فقوله
ان استجمع شرائط التاثير يجب صدور الاثر ان اراد وجوب صدور الاثر بالنظر الى استجماع الشرائط
التي منها انضمام الارادة الى القدرة فمسلم لكن لا ينفعنا فانا ندعي امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر
مع قطع النظر عن ارادته وان اراد لزوم وجوب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر فممنوع وتقرير الدليل
الثاني ان القدرة على الاثر بمعنى التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر وح يجب وجوده فلا يتمكن
من الترك واما حال العدم فيجب عدمه فلا يتمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع
القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال يعني نختار انها حال العدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن
من الفعل في ثاني الحال فلا ينافي العدم في الحال بل يجتمع معه وتقرير الدليل الثالث ان الفاعل لو كان
قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان
العدم الاصلي ازلي ولا شيء من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح ان يكون متعلقا للقدرة
والارادة لان معناهما التاثير وحيث لا اثر فلا تاثير وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله وانتفاء الفعل ليس بفعل
الضد يعني ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم وعمومية
العلة تستلزم عمومية الصفة يعني ان عموم علة القدرة يستلزم عموم صفة القدرة اي قدرة الله تعالى
شاملة لجميع الممكنات لان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات فالقدرة عامة في جميعها اما ان علة المقدورية عامة
فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا لله تعالى اقول
لا نسلم ان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر ولو سلم فلا
ان كل ما هو مقدور هو مقدور له تعالى لم لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى
بعض القادرين كما ذهب المعتزلة القائلين بان افعال العباد مقدورة لهم مخصوصين خلق الاجسام بقدرته تعالى
ثم والمشهور في الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضي للمقدورية هو الذات لوجوب استناد صفاته الى
ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع
الممكنات على السواء فاذا ثبتت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه
اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف
في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا
للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته تعالى دون بعض كما يقول الخصم فعلى مذهب الاعتزال جاز ان
يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة وعلى قول الحكماء جاز ان تستعد
المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء والحاصل

وهذا الاصل وهو اعظم الاصول الاسلامية فرق اعظمها الثنوية فانهم قالوا انجعله العالم خيرا كثيرا
وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا فالكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا
فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا
اليه فكانهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا
الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع توهم الواحد لا يكون خيرا
وشريرا بالقياس الى آن يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشر من يكون شره على خيره كما يتبين عنه
في اللغة فلا يجتمعان في واحد ولعله يقع الالزام بما ذكروا الاحكام والنحو واسنادكما شيئا الى دلائل العلم
والاخبار وهو انه اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان اوردهما في
المعمها ومن استدلال الحكماء ايضا وجهان اورد المصنف كليهما اما استدلال المتكلمين فالذي اورده في المتن
هو انه تعالى فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان
من راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم
واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق للافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن و
انواع المعادن والنباتات واجناس الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحير فيه العقول و
الافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد به علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار
العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير
سبيلا فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه فممنوع اذ هذه الآثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيه
اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك
بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فحاصل آثار اكثر المؤثرات من غير العقلاء
بل كلها كذلك فان تبريد الماء وتسخين النار ينتفعان بما تقتضيه المراد اشتمال الافعال والآثار على لطائف
الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على
نوع من الخلل وجاز ان يكون فوق ما هو اكمل والعلم بان مثل ذلك لم يصدر الا من العالم سيما اذا تكرر و
تكثر وخفاء القصور على بعض العقلاء جائز فان قيل فقد يصدر عن بعض الحيوانات العجم افعال متقنة محكمة
في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كالنحل وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور و
فيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات
فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدي الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها حين
ذلك الفعل وانما الذي لم يعرفه المصنف انه قادر فاعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك
الا مع العلم بالمقصود وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه
ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور ولهذا

يمنع التوقف فانا اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزة حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل
عالما او قادرا ان هذا مكابرة تم تنبيه للمتن في صفة الكلام على ما صرح به الامام واما دليلا الحكماء فالاول
منهما ان الباري تعالى مجرد وكل مجرد عاقل وقد مر الكلام فيه مستقصى والثاني انه تعالى عالم بذاته فيلزم ان يعلم
علم ما عداه وجبا اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل في شانه لانه لم
يغب شيء عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه سبب لجميع ما سواه اما بواسطة او بدونها والعلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه انا لا نم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط
فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تحس
انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد مر الكلام
فيه مستقصى والوجه الاخير مختص بالحكماء على انه لا يدل على انه تعالى عالم بل انما يدل على عموم علمه بجميع
الموجودات ولما ثبت انه تعالى عالم اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين وهم فرق منهم من قال انه تعالى لا يعلم نفسه
لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين هاهنا هما العالم والمعلوم ونسبة الشيء الى نفسه اذ لا
تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة
الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا
هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان واما النسبة بين العالم
والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض ما بينهما سلمنا كون العلم نسبة
محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة والى هذا اشار بقوله والتغاير
الاعتباري يعني ان ذات الباري تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها
للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما
بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة
فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصورة في الذات الاحدية من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق ان علمه
بالاشياء ليس بارتسام صور الاشياء فيه بل بحضور الاشياء انفسها عنده وكون علمه بذاته والاشياء
لامور القائمة بها وذلك مبني على حضورها وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم بارتسام صور الاشياء
ضرورة ان انكشاف الشيء على آخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله
والى هذا المعنى اشار بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده وقوله لان نسبة الحصول
اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا معناه ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل
وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان
ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة لانا المتغيرة مثلا انه اذا علم ان زيدا في الدار الآن
ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول هو التغير

في ذاته من صفة الى اخرى والثاني موجب للجهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير
فيه تعالى بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول
يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم
اعتباري وهو جائز والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا
اي واقعا في زمان كعلمنا بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها
في ذلك الزمان كان واقعا في الحال وما سلف قبله او بعده كان واقعا في الماضي او المستقبل واما علمه تعالى فلا
اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس
الى ما يختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان هو قبل زمان حكمي هذا فلو كان علمه
تعالى محيطا بالزمان غير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور فيه حال
ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان
بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما ثابتا متعاليا عن الدخول
تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء
فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هويته وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف
الزمان مقيسا اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فالموجودات
من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها
فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة اذ لا
تحقق لها بالنسبة اليه تعالى ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض
الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات
واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول ينافي ما توهموه واما الجزئيات المتشكلة فلان ادراكها انما يكون بآلات جسمانية والجواب ان ادراك
المتشكلات انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة
حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا
لزم ان يكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا وانه باطل للتنافي بين الوجوب والامكان بيان الملازمة
انها ممكنة لكونها حادثة وواجبة والا امكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو ممتنع والجواب
منع ان العلم انما هو تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومفيدا للوجوب ولو سلم فنقول انها ممكنة لذاتها واجبة
لغيرها وهو تعلق علم الباري تعالى بوجودها ولا تنافي بين الامكان الذاتي والوجوب الغيري والى هذا
اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة اتفق جمهور العقلاء
على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال

المقصد الخامس

الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة انها كونه تعالى بحيث يصح ان يعلم ويقدر وهذا معنى آخر غير ما يجب الكتابة
النفسانية وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على الارادة وليست زائدة على الداعي والا لزم الخلف
او تعدد القدماء يعني ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون بعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع
استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع
احتياج الواجب تعالى في فعله الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة فذهب الاشاعرة الى انها مغايرة
للعلم والقدرة وسائر الصفات وذهب الحكماء وجماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ
والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع ويسمى بالداعي واستدلوا على ان
الارادة ليست امرا آخر سوى الداعي بانه لو كان امرا آخر سوى العلم لزم الخلف او تعدد القدماء فان هذا
الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج في تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى امر
آخر ولزم الخلف اقول لزوم الخلف او تعدد القدماء لازم على اي حال اذا كانت الارادة زائدة على الذات سواء
كانت نفس الداعي او امرا آخر زائدا عليه وذلك ظاهر والنقل دال على اتصافه تعالى بالادراك والعقل لا يستلزم
الآلات يعني ان السمع دل على كونه تعالى سميعا بصيرا وهو مما علم بالضرورة من ملة نبينا عليه السلام والقرآن والحديث مملوء
بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله والاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال العقلي كما هو شأن سائر الفرق
الدينية وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له تعالى من الكمال
يجب ثبوته له بالفعل لان الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله ممتنع وهذه الحجة
فيها من بيان ان الحيوة في الغائب ايضا تقتضي صحة السمع والبصر وغايته تشبثهم في ذلك على ما ذكره امام الحرمين
طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به وان لم يتجدد امر آخر سوى
الحيوة فان سائر الصفات الحي لم يعد ما يصحح قبوله السمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري
والجواب لا سبيل الى بيان استحالة النقص والآفة على الباري تعالى سوى الاجماع المستند عندهم الى الادلة السمعية
ولا خفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه سميعا بصيرا فالتعويل على الاجماع في هذه
المسئلة بل على الادلة السمعية القطعية في هذه المسئلة ابتداء لان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى
من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ قد يجري على هذه اعتراضات كثيرة احتاجوا الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع
بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي نحن فيها سواء بسواء وذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب اكثر المتكلمين الى انهما
صفتان زائدتان على العلم ولدلالة القواطع العقلية على انه تعالى منزه عن الآلات فان كان السمع والبصر
علمين متعلقين بما علم كما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال وان كانا صفتين زائدتين على العلم فالامر في الجملة
فلا احتياج بهما الى الآلة بل يعجز تصورنا وذلك الباري تعالى لبراءته عن القصور يحصل له ما
ما لا يحصل لنا الا بها والخلاف في السمع والبصر عنده في حجية الاولى انهما نوعان من ادراك المسموع والمبصر

او مشروطان به كسائر الاحساسات وامتنع في حقه تعالى والجواب منع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصولها معا فينا
التلازم فيما كونه مما اختص الثالث او مشروطين به دوان سلمنا ذلك في الشاهد فلا نم انه في الغائب كذلك فان
صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه ولا بصره تعلق التأثر ولا مشروطا به الثاني
لو اثبت السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خرج عن المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قديمة
لها تعلقات حادثة كالعلم والقدرة وعمومية قدرته يدل على ثبوت الكلام تواتر عن الانبياء عليهم السلام
انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم
فلا دور ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كونه تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه
وذلك لان هيهنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى
قديم وثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى
حادث فاضطروا الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع صحة النقيضين
فالحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف واصوات يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا
الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني
والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة
بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فهؤلاء صححوا القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول و
المعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفريقان المذكوران لكنها ليست قائمة بذاته تعالى
بل يخلقها تعالى في غيره كجبرئيل او النبي عليهما السلام ومعنى كونه متكلما انه خالق الكلام في بعض الاجسام
فهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة
قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام
اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فهم صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا
بوجوه الاول انه قد علم بالضرورة من دين محمد عليه السلام حتى العوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم
من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف
الثاني انه مما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم
وتلك الخواص كونه ذكرا في قوله تعالى وهذا ذكر مبارك انزلناه وقوله انه لذكر لك ولقومك وكونه عربيا في قوله تعالى انا انزلناه قرآنا
عربيا ومنزلا على النبي بشهادة النص من تلك الآية وامثالها والاجماع لانه مقروا بالالسن بالاجماع مسموعا
بالآذان بالاجماع وبقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف بالاجماع فان قيل المكتوب في المصاحف هو
الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت في المصحف
هو الصور والاشكال معجزا مقرونا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا منقسما الى السور والآيات فقوله تعالى كتاب
احكمت آياته ثم فصلت [illegible] الى غير ذلك من آيات الحدوث لا انما ابتدا وانتهاء ولا شيء منهما بصورة القديم

لان

لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واردا على عقيدة ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول
له كن فيكون فزعمنا انا اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون فقوله كن امر وهو قسم من كلامه متاخر عن الارادة
او اضيف الى الاستقبال الكون والجواب عنها انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله بطريق الاشتراك
على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه ترجع الخواص التي
هي من صفات الحروف وسمات الحدوث وعلى مدلوله الذي هو القديم والاطلاق هذين القطبين عليه
ليس بمجرد انه دال على كلام القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غيره تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله
بل لان له اختصاصا آخر به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله بل هو قرآن
مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم [illegible]
المخصوص القائم بان المراد انه اخترعه الله فيه حتى انه ما يقرأه كل احد سواه بلسانه يكون مثله لا عينه والاسم
انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القارئ [illegible] مثله وكذا
الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير
تعين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي [illegible] من الاصوات
فاوجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي
بلا صوت وحرف كما ترى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود
حتى الذات والصفات لكن سماع ما عدا الصوت والحروف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمع صوتا
من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن
سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عليه السلام فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ
ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وعلى التقادير فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على
البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة فالمكتوب في كل مصحف
والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى باعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما الكلام
هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس بحال في لسان او قلب او
في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومعنى قولهم انه مكتوب في المصاحف مقروء بالالسنة وقلب
محفوظ وان كان المراد هو اللفظ بعامة الثاني على الحقيقة على ان الاطلاق اسم الدال
على الدال وكذا اجراء صفات الدال على المدلول شايع ذايع في مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في
بعض الكتب وكتبته بيدي الثالث ان كلام الله تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي
كثيرة في كلامه تعالى مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدق الخبر بطريق المضي يقتضي سبق وقوع النسبة
ولا يتصور السبق على الازلي فتعين الكذب وهو محال على الله تعالى والجواب ان كلامه تعالى في الازل لا يتصف
بالماضي والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة

والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظي عسر جدا وكذا القول بان المتصف بالحدوث وغيره
انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه تعالى يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك
فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك
سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم العليم تعالى وتقدس فاجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه
تعالى في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك وانما يصير احد هذه الاقسام فيما لا يزال قيل ويجوز
العقل من غير ان يكون احد الانواع غير معقول لانه التغير على القديم مع انا ماهو ان ثبت له واحد يعرض له
التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير هو في نفسه وقد يجاب بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم
في حال عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي
اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة اذ اختصاص
خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم في غيرهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضر بقصد
الغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا وهذا الجواب مشهور بين الجمهور
وكلامهم متردد في ان معناه ان القديم مامور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او انه
ليس بمامور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا الخامس ان الامر لو كان
ازليا لكان ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء وهو باطل اجماعا السادس ان
الكلام لو كان ازليا لاستمر الاولي لما ذكر في القران بعض مكالمة موسى عليه السلام بالطور وهو باطل اجماعا وجوابه
ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال الحادثة بارادة من الله واختياره فتعلق الامر
بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته وتعلق الكلام بموسى في الطور وبهذا يخرج الجواب عن وجه
آخر لهم وهو ان القديم يستوي نسبته الى الجميع ما يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون
المامور منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الوجه منهم الزامي على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن
والقبح العقليين ليمتنع تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واختار المصنف مذهب المعتزلة واستدل
على انه تعالى متكلم بان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات وخلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني ممكن
فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه به نقص
واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى ممتنع فان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرته على الكلام كما
في السكوت خلا اختفاء فان التكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاشاعرة قالوا المتكلم من
قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا
يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا نعلم اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم يسمى متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا
الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راي اهل الحق وحينئذ فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يكون
هو الحسي المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني مركب من

كلمة مسبوق بالاول مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما والحروف الاول ايضا لما كان له انقضاء
لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم والمجموع المركب منهما ايضا لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه
بذات الباري تعالى فتعين ان يكون هو المعنى الثاني اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى الكلام
النفسي وهو من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها با
الالفاظ التي نسميها الكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات
بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه
كلام النفس معنى وانكره المعتزلة وقالوا ان ما تسمونه اي الكلام النفسي غير معقول وقد شرحناه في مبحث المتكلم
فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه ولصاحب المواقف كلام في تحقيق كلام الله تعالى محصله ان لفظ المعنى يطلق
تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب
منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو
الكلام حقيقة حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه
من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين
ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ
كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى
الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف
مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ
مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة
الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا المعنى الذي ذكرناه وان
كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه بعد التأمل تعرف حقيته وقال بعض الفضلاء هذا المحمل لكلام
الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة
المنسوبة الى قواعد الملة اقول المفاسد التي ذكرها انما تلزم على ما فهم الاصحاب من كلام الشيخ هي التي ذكرناها
في الوجهين الاول والثاني من وجوه المعتزلة والجواب به ما ذكرناه فليتذكر ومن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف
انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس كلامه تعالى بمعنى انه ليس
قائما بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقية وهو من مصنوعاته تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك
او في لسان النبي صلى الله عليه وسلم او اوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة
فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا وما ذكره من ان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث
دون الملفوظ فذلك امر خارج عن طور العقل وهل ذلك الا مثل ان يتصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة
في الوجود ولا يكون بعضها متقدما على بعض وانتفاء القبح بدليل العقل مما اتفق المسلمون على ان الكذب

كلام وقوع اما المعتزلة فلوجهين الاول انه لما ثبت ان الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال
دون الصفات لان الكلام عندهم كما ذكرنا آنفا هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة منها
قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وجوبا على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والثاني
ينافي مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه اقتضى ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب في
سائر ما اخبر به من احوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم
تعالى واما الاشاعرة فلوجوه اولها ان النقص في الفعل على الله تعالى محال اجماعا والثاني يلزم ان نكون نحن اكمل منه تعالى
في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا وكذبه تعالى قيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة
قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصا صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه
في جسم والا لم يكن مقصوده منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله تعالى ولا فرق بين النقص في الفعل
وبين القبح العقلي فهم لا يقولون به الا ان يقصدوا بذلك الزام المعتزلة مع ان الامر يتناول صدقه تعالى
في الكلام اللفظي اقول مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم هو
مدلول الكلام ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام وكذا لزم النقص في صفته تعالى الثالث
انه تعالى لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل
لذلك الكذب والا لجاز زوال الكذب وذلك ممنوع فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع
الصدق عليه باطل لانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه اقول لو تم هذا الدليل لدل
على امتناع صدقه تعالى ايضا بان يقال انه تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل
لذلك الصدق ولكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار عن الشيء
لا على ما هو عليه نقص قلنا كان رجوعا الى الوجه الاول وقيل هذا الوجه ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي
صادقا دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان يقال كذب الكلام اللفظي
راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا آنفا وكذب الكلام النفسي قديم فكذب اللفظي ايضا قديم ويلزم ما ذكر من
المحذور لانهم لا يجوزون حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلان يجوزوا حدوث صفة اللفظ
المحض حدوث كذبه كان اولى وبقبول العقول احرى الثالث وهو معتمد الاصحاب انه لا دلالة على الصدق في الكلام
النفسي واللفظي معا والبراءة عن المناقشات اجماع العلماء والانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة
المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه ووجوب الوجود يدل على سرمديته لما كان الواجب
ما يمتنع عدمه كان باقيا مستمر الوجود ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات حتى
يكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب تعالى باق فلا بد ان
يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر ولان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا
عبارة عن الوجود بل زائد عليه اذ الوجود متحقق دونه كما في آن الحدوث ونفس الحدوث فانه غير الوجود المتحقق

الوجود بعد الحدوث اقول لعله ان البقاء وجود مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد
العدم وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة وتابعهم المصنف واشار اليه بقوله ونفي الزائد واستدلوا عليه
بوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث نسبته الى الزمان الثاني و
ثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي هو غيره فاما ان كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود
لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا فاذا البقاء صفة يعلل بها الوجود في الزمان الثاني
فكان لزوم الحكم لا ينزل الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لا من ركيانه وكما عرض عليه صاحب
بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى ثابتة من الذات ولا استحالة فيه كالارادة فانها تتوقف على
العلم والعلم على الحياة ورد بان افتقاره في الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات اقول يجوز
الوجه الاول ولا بعد انا مرادنا البقاء وجود خاص باقي المقدمات مستدرك ثالثها ان الذات لو كانت
باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني على الآخر
وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما
الى الآخر بل تحقق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون
مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى الغير لافتقر الى الذات ضرورة انتفاء الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه
واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات مع لان افتقار الصفة الى الذات ضروري وايضا
ان البقاء لو كان صفة ازلية زائدة على الذات قائمة بها لكانت باقية بالبقاء وبقية فان قيل هو باق ببقاء الكائن
بقاؤه نفسه لا زائد عليه حتى يتسلسل قلنا فلم لا يجوز ان يكون البارئ تعالى باقيا ببقاء هو نفسه ونفي الشريك
الوجوب يدل على نفي الشريك في الوجوب ولا يمكن تعدد الواجب لانه لو تعدد الواجب لكان الاثنان لكان كل
الهوية الواجبة ومعلولا لها او لازمها فلا تعدد وان كان معلولا لامر منفصل فلا وجوب بالذات لاحتياج
الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يستلزم الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين
لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق هو عليه فان الهوية الواجبة ليست بهالة ولا شيء
مفهوم الآخر ما صدق هو عليه ان كان على تقدير الكلام فان قولنا ان كان نفس الهوية الواجبة فلا تعدد
ان اريد به الواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان ويتعين كل واحد منهما
ذاته بلا تعدد وكذا قولنا ان كان معلولا لامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم
ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معلولا لامر منفصل عن مفهوم الواجب ذات الواجب
بلا تعدد ولا يلزم الانقطاع ذات الواجب مفهوم لانا نقول لا يكون شيئا خارجا ما صدق في الواجب
ولو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان
لم يكن جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو ممتنع لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون
الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا لمن يستلزم كون الواجب كما اخبث تعين بلا وجوب وان كان بين اللزوم

والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود
والوجوب وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول
لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات
لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظ اقول قوله لزم تقدم الوجوب على
نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب قيل ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب
انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول هيهنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب من الامور
الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والآخر وجوب التعين ولئن
سلمنا ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينين نختار ان لا
لزوم بينه وبين الوجوب قوله يلزم الانفكاك قلنا لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا تم وانما يلزم لو لم
يكن هناك تعين آخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب او
كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب ثم قوله لان التعين المعلول لازم غير متخلف قلنا تم
لكن لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد وهو عين وجوب الوجود يدل على نفي المثل ايضا اذ لو
لا يكون له مثل والا لكان لكل من المثلين مميز مشترك بينهما وجود عارض لامتناع تركب الواجب كما سبق
لكن الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم بيانه ويدل على نفي التركيب ايضا بمعانيه اعني التركيب من
الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الجدران و
السقف لما بينا ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنا ولا خارجا ويدل على نفي الضد ايضا لان الضد يقال للمشارك
في الموضوع معاقب والواجب لا يكون في الموضوع ويدل على نفي التحيز ايضا بمعنى ان الواجب لا يكون متحيزا والا لزم امكان
الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان
الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون المتمكن لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب
يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب على التقدير
فيلزم الاحتياج الى الواجب هو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج
الى الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر آخر غيره فلا يلزم امكان الواجب
وايضا استغناء المتمكن في الوجود ثم قوله لان المكان قد يوجد بدون المتمكن قلنا تم لو لم يكن المتمكن هو
الواجب كما فرضنا هنا وايضا لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة
الواجب لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم احتياج الواجب
الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول يجوز ان يكون المخصص هو الارادة على ان الاحتياج المحال
هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه في صفة اخرى كما ذكرنا آنفا وايضا لو كان في مكان لكان المكان قديما
وقد بينا ان العالم حادث وايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة ان يكون الواجب عرضا فاما ان لا ينقسم

يكون جزءا لا يتجزى وهو اخس الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم فيكون جسما وكل جسم يكون
حادثا لما بينا من حدوث الاجسام وتركبها فيلزم حدوث الواجب وتركبه ويدل على نفي الحلول ايضا لان
الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا ان حل في شيء فحاله قبل الانقسام
لزم انقسامه وتجزيه ان انقسم المحل وتركبه وان لم ينقسم كان الواجب اخس الاشياء اقول هذا الابطال كونه جزءا لا يتجزى
وذهب بعض المتصوفة الى انه تعالى يحل في العارفين والنصارى على حلوله في عيسى فان ارادوا بالحلول هذا
المعنى فقط وان ارادوا به غير ذلك فلا يمكن نفيه ولا اثباته الا بعد تصور معناه ويدل على نفي الاتحاد ايضا لما
ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان اقول في جعله من فروع وجوب الوجود نظر لا يخفى على المتأمل وقال
بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتب العرفان انتفى هويته فصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة
هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك انه باطل قطعا وان كان المراد غيره فلا يمكن
نفيه ولا اثباته الا بعد تصور ما هو المراد ويدل على نفي الجهة لانه كل ما هو في جهة فهو جسم او جسماني
وكل منهما ممكن او حادث لما بينا من حدوث الاجسام ويدل على نفي حلول الحوادث فيه ايضا اتفق الجمهور
على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحوادث اعني الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب
والاضافات الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه رازقا لزيد المولود غير رازق له قبله وبالصفات الحقيقية
المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز فاستدلوا بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه
بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع ووجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو
عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف
الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو تعالى به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن
الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان
يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده بغير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق
على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بل لاستمراره كما لا يخفى
متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان ذات الواجب لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث في الازل وهو ممتنع اقول الملازمة ممنوعة الثاني وهو المعتمد عند الحكماء ان
الاتصاف بالحادث تغير وهو على القديم ممتنع واعترض عليه بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال
فالكبرى محل النزاع فيه وان اريد به تغير في الواجبية او تأثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون
الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متعاقبة الافراد
ابتداء كل بانقضاء الآخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز الاتصاف
بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له اول والازلي ما لا اول له ووجه اللزوم ان صحة الاتصاف
بذلك الحادث في الازل لامتنع لاستحالة الانقلاب الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جوازه

وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانتفاء جواز الازلي
في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف الازلي على ان
يكون الازل قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان المحال جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان
يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى انه يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الازل للايجاد لعالم
متحققة في الازل بخلاف قابليته لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجد ولا يمكن ان يوجد
في الازل ومعنى الكلام ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث ولا خفاء في امكان وجوده في الازل الرابع
انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف
بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه ينقطع بالحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر
من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية
يستلزم جواز ازلية الحادث وهو ممتنع وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف
فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد به ما ينافيه وجوديا كان او عدميا
حتى ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث انما هما
من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلق عليه القديم فهو
باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود فالمعهود
زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم
فازليتها انما تقتضي ازلية جواز الفعل اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال وقد عرفت الفرق واحتج الخصم
بوجوه الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر
وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى والجواب ان الحادث تعلق تلك الصفات وذلك
اضافة يجوز تجددها الثاني المصحح للقيام به تعالى اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف
القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزء المؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة
الحادثة به والجواب منع الحصر لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة المخالفة لحقيقة الصفة الحادثة
فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم فيجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا الثالث انه تعالى صار
خالقا للعالم بعدما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة
الخالقية وصفة العلم والجواب ان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم فتغير
ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا
نفسها وقالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان
فان الجبائية قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته

وكذا

وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون
النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته او انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود فيكون كل منهما حادثا والفلاسفة قالوا بوجود
الاضافات مع عروض المعية والقبلية المتجددة بين ذاته تعالى والجواب ان التغير في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا
آنفا وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة
واضافية محضة كالمعية والقبلية ونعدها الصفات السلبية ولا يجوز التغير في القسم
الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فانه لا يجوز التغير فيه بنفسه ويجوز في تعلقه
اقول الادلة المذكورة لو تمت لدلت على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا اي من اي قسم كان وتخصيص الدعوى
مع عموم الادلة خطأ ويدل على نفي الحاجة اليه اي بمعنى ان واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده ولا فيما يتوقف
عليه وجوده الى غيره لانه لو لم يكن واجبا لذاته ويدل على نفي الالم اي الوجع بعينه سواء كان مزاجيا او عقليا فان
الواجب لا يتألم اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو منافي واتصافه منزه عن ان يكون شيء منافيا
لذاته اذ الشيء لا يكون منافيا لكماله ويدل على نفي اللذة المزاجية لانها من توابع المزاج وهو مستحيل على واجب
الوجود ثم وحصول اللذة المزاجية لان الحكماء يثبتون له اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك الملائم
من حيث انه ملائم وهو يدرك كماله الذي هو اجل الكمالات
وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدا الاول
بذاته تعالى واعترض عليه بانه ان اريد بالحالة التي نجدها اللذة هي ادراك الملائم فغير معلوم وان اريد بها ما
نجده عند ادراك الملائم فربما يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه تعالى فانهما مختلفان قطعا والعادة لا توجد
والصفات الزائدة عينا نفي وجوب الوجود يدل على نفي المعاني خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان لله تعالى
معان قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة والحيوة والكلام والسمع والبصر وعلى نفي الاحوال خلافا لابي
هاشم فانه قال ان لله تعالى احوالا هي العالمية والقادرية والحيية وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في الاعيان
خلافا لطائفة من المعتزلة فانهم قالوا ان لله صفات زائدة في الاعيان واختار المتن نفي الامور كلها لان
وجوب الوجود دال على نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب تعالى وهو باطل وان
كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها ان كان هو ذات الواجب لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان
كان غيره لزم افتقار الواجب الى غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكذا وجوب
الوجود يدل على نفي الرؤية وذهب الاشاعرة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن
المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق واما المشبهة والكرامية فانما يقولون برؤيته تعالى في
الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام
العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي
وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين

كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا غمضنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا يتعلق
في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فنقول هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق
بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ام لا فدل على الامكان من المنقول قوله تعالى حكاية عن موسى قال رب ارني
انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين احدهما
ان موسى سأل الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سأل الرؤية لانه اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان
علمه فالعاقل لا يطلب المحال لانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيا كليما
وقد وصفه الله بذلك [illegible] بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة
والاعمال الصالحة وثانيهما انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن
لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعترض على
الاول بوجوه الاول ان موسى لم يسأل الرؤية بل العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم
على اللازم شايع سيما استعمال الرؤية بمعنى العلم وارى بمعنى اعلم [illegible]
بان الرؤية وان استعملت بمعنى العلم لكن حملها ههنا يمتنع لوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان
النظر المرتب عليها بمعناه ايضا لكن النظر الموصول بالى نص في الرؤية الثاني انه يلزم ان لا يكون موسى عالما
بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل [illegible] حكم الحاضر المشاهد الثالث انه لا يكون الجواب مطابقا
للسؤال لان قوله لن تراني نفي للرؤية لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان الكلام على حذف المضاف
والمعنى ارني آية انظر الى آياتك واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اولا فلان الجواب لا يطابق السؤال
لان قوله لن تراني على ما ذكرنا من الاجماع نفي لرؤية الله تعالى [illegible] واما ثانيا فلانه [illegible] الجبل
آية من آياته فكيف يستقيم نفي رؤية الآية [illegible] واما ثالثا فلان [illegible] عند اندكاك الجبل لا استقراره
فجعل تعليق رؤيتها بالاستقرار [illegible] الثالث ان موسى انما سأل الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها
لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة فسأل ليمنع فيعلم قومه امتناعه واجيب بانه مع مخالفته الظاهر
[illegible] فاسد اما اولا فلانهم لما سألوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وذمهم [illegible]
باخذ الصاعقة ولم يعنف موسى [illegible] زجرهم لما سألوا الرؤية [illegible] ولا لزم على امتناع السؤال [illegible]
ان يكون ذلك القصد [illegible] موسى عن الاتيان بما طلبوه تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثالثا فلانه لا يجوز
الرؤية [illegible] كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تاخير الرد وتقرير الباطل [illegible] انهم لما قالوا اجعل لنا
الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما رابعا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين
بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب لها [illegible] الاهوال والا [illegible]
[illegible] الجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو الخبر بانه كلام الله تعالى [illegible] انهم كانوا مؤمنين [illegible]
مسئلة الرؤية وظنوا جوازها [illegible] سماع الكلام فاختار موسى في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله تعالى

ليكون اوثق عندهم [illegible] الرؤية [illegible]
لنفسه [illegible] الرابع انه سأل الرؤية مع علمه بامتناع الرؤية لزيادة الطمأنينة بتعاضد
العقل والسمع كما في طلب ابراهيم [illegible] بكيفية احياء الموتى الخامس [illegible] معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم بمسئلة
الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله [illegible] لم يخطر بباله هذه المسئلة [illegible]
منه تعالى فطلب العلم او خطرت بباله [illegible]
واجيب بان [illegible] ان يجهل النبي المصطفى بالتكليم في معرفة الله تعالى ما يجوز عليه ويمتنع [illegible] آحاد المعتزلة [illegible]
حصل طرفا من علم الكلام [illegible]
[illegible] الرؤية على استقرار الجبل [illegible]
[illegible] لا نسلم امكان الاستقرار [illegible] واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير [illegible]
السكون او الحركة [illegible] بان قبل استقرار الجبل [illegible] في الدنيا [illegible] وقوع الرؤية فيها
قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال السكون او الحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر [illegible]
وان [illegible] السكون السابق واللاحق [illegible] وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط [illegible]
ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يترتب عليه [illegible]
الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه [illegible] الاستقرار [illegible] الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون
ومن المعقول انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك
ظاهر ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز الطويل عن العريض والطويل عن الاطول
وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما [illegible] من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء
واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام
الواحد بمحلين وهو ممتنع فرؤية الطول هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة
بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها
عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لامتنع كونها مرئية بالضرورة والاتفاق [illegible]
تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة
الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على السواء وهذه العلة المصححة للرؤية لابد
ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما لامتناع تعليل الامر الواحد وهو صحة كون
الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض [illegible] مبحث العلل
وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا توافق
الالوان في صفة عامة يتوهم كونها علة للصحة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه [illegible]
عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء للعلة لان التأثير صفة اثبات [illegible]

بل العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب ايضا
لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الباري فيجوز ان يرى وهو المطلوب
اقول شمول الرؤية للجواهر ثم وما ذكر من دليله مع ابتنائه على اثبات الجواهر الفردة مبني على امتناع قيام عرض
واحد بمحلين وهو ممنوع لجواز ان يقوم عرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه في محل آخر لا بجزئه ان يقوم عرض
واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه غير ممتنع واللازم هو القيام بالجزء الثاني دون الاول وبعد تسليمه
فقد اعترض عليه بوجوه يندفع بما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية
لا المؤثرة في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض الاول انا لا نسلم ان الصحة معناه الامكان وهو امر اعتباري فلا يفتقر الى
علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا امر اعتباري وتوجيه اندفاعه ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يكون
متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك
فلم لا يجوز ان يكون هو العلة وتوجيه اندفاعه ان الامكان امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية
به وايضا علة الصحة يجب ان تكون مختصة بحال الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم
ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا ينوب احدهما مناب
الآخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فان الواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين
كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون للمعلول المشترك علة مشتركة وما ذكر من ان الاثر الواحد لا يعلل
بالعلل المختلفة انما هو في الواحد الشخصي وتوجيه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية
والعرضية بل يجب ان يكون ما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى الشيء ولا ندرك له هوية ما من غير كونه عرضا
او جوهرا فضلا عن ان ندرك ما هو بالخصوصية لاحدهما اذا كنا انسانا او فرسا او سوادا او خضرة وايضا
نرى زيدا بان يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما فيه من
تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا
في التامل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة
صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري
كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من زيد في تلك الصورة الخاصة المذكورة
هو خصوصية ذاته الموجودة الا انه ادركها ادراكا اجماليا لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة
قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى التفصيل الى اجزائها المدركة وما يتعلق به من الاحوال
الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة
رؤيتهما صحة رؤيته تعالى لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجبية
مانعة منها وتوجيه اندفاعه ان صحة الرؤية عند التحقيق ما يصلح متعلقا لها امر وجودي بل لا معنى لصحة الرؤية
الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها واعترض عليه بوجوه اخر منها انا

لا نسلم اشتراك الوجود بين الواجب وغيره كيف وقد صرح معاشر الاشاعرة بان وجود كل شيء عين حقيقته ولعل الامر
بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ذلك
وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما يتمسك به وقال بعض المحققين
مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا فلا اعتقاد الاتحاد فيما داردا ان الوجود ومعروضه
ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احداهما بالاخرى كالسواد بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية
بالمعنى الذي حققناه وبين اشتراكه بين الموجودات كلها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية
ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متفقة الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل
ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدرة
والارادة وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انما لا تتعلق بها الرؤية بناء
على جري عادة الله تعالى بانه لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك لكن يلزم فساد آخر وهو ان يكون المرئي
من كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها وقال الامام الرازي في نهاية العقول
من اصحابنا من التزم ذلك وقال ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمها بالضرورة
وهذه مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجود علة الصحة وكون الحقيقة المخصوصة مرئية ومنها نقض الدليل بصحة
المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لها سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية
الواجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والجواب انها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند
الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح علة لها لان المانع من ذلك في صحة الرؤية
انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فتقوى لو كان تعلق الرؤية
بشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كان تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه
مخلوقا يقتضي كونه من الامور العينية لان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة والعجب من المجيب
انه سلم ورود النقض بصحة الملموسية ولا يعتبر له ان يقول تعلق اللمس بشيء بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه من الموجودات
الخارجية والا فصحة الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات العقلية التي لا
تقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية ولا تفاوت بما ذكرنا بين صحة الملموسية
وصحة المخلوقية اذ كل ما يتوجه في هذه يتوجه في تلك وبالعكس فمن سلم ورود النقض باحداهما واجاب عن الاخرى
وعلى الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون الآيات
والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى وقد روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رضي
واما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيانه ان النظر في اللغة جاء بمعنى
الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى
الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الآية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية اعترض عليه بوجوه الاول انا لا

ان لفظة الى صلة للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة وكون
النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن
المعلوم ان العطاش ينظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات
يوم بدر الى الرحمن تأتي بالفلاح اى منتظرات لاتيانه تعالى بالنصرة والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون
سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اى ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال واجيب عنه بان
انتظار النعمة غم ومن ثمة قيل الانتظار موت احمر فلا يصح الاخبار به بشارة مع ان سوق الآية للبشارة للمؤمنين
وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور وعلى ان كون الآلاء اسما بمعنى النعمة لم يثبت في اللغة فلا خفاء في بعده
وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول
والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عند
الثقات ولو سلم فلا يليق حمل الاية على الاحتمال لان يكون المعنى في الاول يرون هلالا كما يرون الظماء ماء وحبا
بعد الاستسقاء ولا يمتنع حمل النظر الوارد بالصلة على الرؤية بطريق الحقيقة لا ابطالها انما الممتنع حمل
الموصول بالى على غيرها وفي الثاني ناظرات الى جهة الله تعالى وهي العلو والرفعة في العرف ولذلك يرفع اليه
الايدي في الدعاء او ناظرات الى آثاره من اضرب الطعن الصادر من الملائكة الذي ارسلها الله تعالى لنصرة
المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة
الكذاب والمراد يوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا
فالجواب ظاهر وفي الثالث يرون سجاله ويجوز استعمال النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما في الشق الثاني ان النظر
الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لانضمامه بما لا يتصف به الرؤية من الشدة والشزر والازدراء
والرضا والتحير والذل والخشوع وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي احوال تكون عليها حين النظر عند تقليب
الحدقة نحو المرئي ولتحققه مع انتفاء الرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان
تناقضا ولو انتظر الى الهلال حتى رأيته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان
الى والنظر لا ينظر اليه الرؤية وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقوله تعالى تريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزوما لها لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا
مصححا للتجوز وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره
علماء وكثير من المفسرين واجيب بان النظر مع الى حقيقة في الرؤية بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد
استعمالاته وليس حقيقة في تقليب الحدقة فقولكم يقال نظرت الى الهلال فلم اره قلنا لم يصح نقله من
العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال فكذا يقال لم ازل انظر الى مطلع الهلال حتى رأيت
الهلال ولو سلم فمحمول على حذف المضاف والباقي من الامثلة كلها مجازات حيث اطلق النظر على تقليب
الحدقة الملازم لما هو السبب على تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليه لانه الاشياء

التي يمكن اسنادها كثيرة كنعم الله تعالى وجنته وآلائه ولا قرينة فيها فتعين المراد فالتعيين تحكم لا يجوز ان يحمل
النظر على المجاز المتعين ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حيث خص الكفار بكونهم محجوبين
فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله
للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر الصحيح
وهو لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى هي الجزاء المستحق والزيادة هي الفضل فان نعمة الرؤية اجل الكرامات
واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلت للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات والجزاء على الاعمال الفانية
والنص من السنة قوله عليه السلام انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها
ما روي عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة وقال اذا دخل اهل
الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يريد ان ينجزكموه
فقالوا اما هذا الموعود الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة وينجنا من النار فيرفع الحجاب فينظرون
الى وجه الله عز وجل فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر اليه ومنها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر
الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة
وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة
الحديث الا انها آحاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها
فالعقلية منها ان الرؤية اما باتصال الشعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح من المرئي في جسم الرائي على الاختلاف
المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى ممتنع لتجرده واختصاصهما بالجسمانيات فيمتنع رؤيته ويجب
الحصر خصوصا في الغائب ومنها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من تجربة المقابلة او ما في حكمها وهي ممتنعة
في حق الله سبحانه وتعالى لتنزهه عن المكان والجهة واجيب بمنع الاشتراط سيما في الغائب فان الاشتراط فيجوز
رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل يجوز رؤية اعمى الصين بقعة اندلس ومنها انه لو جازت لدامت لكل
سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني
والنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات ووجه اللزوم ان الرؤية شرائط عدة ناها فيما سبق
يجب الرؤية معها ويمتنع بدونها ولا يعقل منها الشرائط في حق رؤية الله تعالى الا شيئان سلامة الحاسة وكون الشيء
جائز الرؤية لاختصاص ما عداهما بالجسمانيات فكان كجميلة في رؤية الله تعالى ولم يشترط فيجوز تحقق غيرهما لزم ان نراه الآن
اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها ويجوز ذلك سفسطة
وان لم يكف الزمان لا نراه الآن ولا نراه في الآخرة ابدا وذلك لان الشرائط التي من قبلنا سوى سلامة الحاسة
قد ذكرنا انها لا تعقل بالنسبة الى الله تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة والتي من قبله تعالى لا يتصور
فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت له تعالى فاما الذاته فمحصن لذاته لامتناع اتصافه بالحوادث فلو
جاز رؤية الله تعالى في حالة الحالات كلها واجيب بان قولكم يجوز ذلك سفسطة ان اردتم بالتجويز حكم العقل

فلا تعويل في الاحوال ولا الاوقات فحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة سلمنا لكن لا نسلم ان الادراك المطلق هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذة من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رايت القمر وما ادركته لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركته وما رايته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا اذ ربما لا يصح الادراك بالجارحة المخصوصة كما هو المدعى فان الشيخين ابن رؤية الله تعالى يقولون ان الحالة المخصوصة التي يحصل لنا بالبصر في الدنيا وتسمى رؤية تحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الحالة وثانيهما ان الله تعالى تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره فيما بين المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا على ان النفي هو الرؤية بالمعنى الشائع فيه بل هو الادراك البصري المعين الذي ذكرناه اعني الادراك على وجه الاحاطة بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بسمات الحدوث والنقص وذلك في الاول ظاهر واما في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة من التجربة واما رؤيته على الوجه المذكور اعني من غير مقابلة ولا بواسطة الآلة بل بمحض خلق الله تعالى على عباده فلا تدل على النقص ومنها ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع امكانهما دفعا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا على طريق الجهة والمقابلة على ما هو من خواص الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجراة والاقدام على السؤال بغير الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل هل رايت ربك فقال رايته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف ومنها قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتابيد واذا لم يره موسى لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتابيد بل هو النفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا اي الموت ولا شك انهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي وارسال الرسل وتكليمهم من وراء الحجاب اي رسالة الله تعالى اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غير الحالة

بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال فهو ليس بسفسطة بل هو صحيح مطابق للواقع وان ادى تقريره تردد الذهن وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ثم كان انتفاؤها من العاديات القطعية الضرورية كعدم صيرورة اواني البيت اناسا فضلاء عالمين باشكل العلوم كالمنطق والمخروطات ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به اعني بعدم الجبل المذكور مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها الا ان هذا الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله هذه المسئلة بل لمن يجحدها ويعتقد خلافها ولانه يجوز ان لا يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا بل نقول قد يتحقق شرائط رؤية شيء باجمعها ولا نرى ذلك الشيء لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال ابعاد تلك الاجزاء عن البصر مختلفة ولا نرى ما هو ابعد لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني طول الامتدادات الواقعة فيه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد لكنا اذا فرضنا ان هذا المرئي زاد بعده على البصر بقدر قطره وجب ان لا نرى منه شيئا لكنه نرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم الرؤية قال المصنف لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان صغر المرئي وكبره بحسب قلة الاجزاء وكثرتها وليس كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما تبين في علم المناظر وقال الصاحب المواقف في تضعيفه بناء على تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وعلى هذا التقدير فاذا نرى الاجزاء كلها وجب ان نرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل وانقص منه توجب ان لا نرى الا ضعفا ضعفا او اكثر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤية اكبر باقل من مثل توجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل توجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان نرى الكل على حاله فلا تفاوت في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض والنقلية منها قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شائعة في الادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبشاهدة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب ان اللام في الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله تعالى لا تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليه النفي فرفعها رفع الايجاب الكلي ورفع الايجاب الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئي فكان المعنى لا يدركه بعض الابصار ونحن نقول به حيث لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص البعض بالنفي يدل على الاثبات للبعض الآخر فالآية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار وان مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم

وذا الرؤية هو اشكال الرؤية غير ما يفيد اذ لا قائل بالفرق والجواب ان المتكلم وحيا قد يكون حال الرؤية فان الرجل
كلام يسمع بسرعة والمصنف ذهب الى انه لا يمكن ان يرى محمل من فروع وجوب الوجود محتجا بما ذكرنا في احتجاج
المتكلمين الرؤية وقوله وسؤال موسى لقومه اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرنا على الوجه الاول
من وجهي احتجاج الاشاعرة بالآية الكريمة على امكان الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول
من الاعتراضين اللذين ذكرناهما على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو انا لا نسلم ان النظر بمعنى الرؤية
بل هو بمعنى الانتظار وقيل واحد من الآلاء او صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله التأويل اشارة
الى الاعتراض الثاني وهو ان الكلام على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليق الرؤية باستقرار
الجبل المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي احتجاج الاشاعرة على امكان
الرؤية بالآية الكريمة وقوله واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى الثالث من الاعتراضات
التي ذكرناها على الدليل العقلي للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله مع منع التعليل اشارة الى الاول منها
وهو انا لا نسلم ان الصحة تفتقر الى علة موجودة وقوله والحصر اي مع منع الحصر اشارة الى الثاني منها وهو انا
لا نسلم ان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك بينهما و على
ثبوت الجود عطف على قوله ونفي الزائد يعني وجوب الوجود كما يدل على نفي الامور المذكورة يدل على ثبوت
هذه الامور التي نذكرها الآن منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض فان واجب الوجود لو كان
مستعيضا بافادة ما ينبغي للممكنات لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره ومنها الملك
لان الملك هو الغني الذي لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه لا يفتقر الى غيره وكل ما هو غيره مفتقر
اليه لانه منه او ما هو منه ومنها التمام لان التام هو الذي يحصل له جميع ما من شانه ان يحصل له وواجب الوجود
كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانفعال ومنها فوق التمام اي فوق التمام وهو ان يحصل منه جميع ما من شانه ان يحصل
لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه ومستفاد منه ومنها الحقية اي وجوب الوجود يدل
على انه حق اي ثابت دائما غير قابل للعدم والفناء ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه خير ولذاته
لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر محض وقد سبق ايضا ان وجوب الوجود يقتضي ان
يكون ذاته الوجود البحت المحض فذات الواجب هو الوجود والوجود هو الخير فذات الباري هو الخير ومنها الحكمة
وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه لان وجوب الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما هي ومنها
التجبر لان الجبار هو الذي يجبر النقص على ما لا ينقصه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا
يقتضي الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطائها الوجود والمن عليها ومنها القيومية
لانه هو القائم بذاته الذي يقوم به جميع الممكنات واما البقاء والوحدة والقدم والرحمة والكرم والرضا
والتكوين فراجعة الى ما تقدم يعني ان البقاء عبارة عن القدرة والوحدة عن الوجود والقدم عن البقاء و
الرحمة والكرم والرضا كل واحدة ارادة مخصوصة والتكوين لعله مرادف للقدرة والارادة وذهب

الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان البقاء صفة مغايرة للقدرة والوحدة صفة مغايرة للوجود وذهب ابو عبد الله
سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية
الى ان التكوين صفة ازلية زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما
على كون الحادثات اعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق فالتكوين غير القدرة لان القدرة اثرها
الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثر القدرة وانما التكوين هو الكون والجواب ان الصحة
وان الممكن له فلا يصح اثر القدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل بالامكان يتعلق القدرة به فهو
مقدور لا انه واجب او ممتنع فاذا اثر القدرة هو الكون اعني كون المقدور وجوده لا صحته وامكانه فلا يستدل
على اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثر القدرة وموجب الفعل
بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل لا الصحة المعقولة في نفسه وهذه الصحة هي امكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليله
بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها
يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل بها احدهما بعينه بل لا بد لحصوله من صفة اخرى متعلقة
باحد ذينك الطرفين وحينئذ فتلك الصفة هي التكوين قلنا كل من ذينك الطرفين يصلح اثرا للقدرة وانما
يحتاج صدور احدهما بعينه الى مخصص وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف فلا احتياج الى صفة التكوين
غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به

الفصل الثالث

في ان الافعال
المتصف بالارادة اما ان يتصف بكونه على الحدوث اولا الثاني مثل افعال النائم والساهي والاول اما حسن
او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم اولا الثاني الحسن والاول القبيح ويندرج اما في الحسن بعض اقسام
واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح اولا الاول الواجب ان استحق
بتركه ذم والا فمندوب والثاني مكروه ان استحق بتركه مدح والا فمباح وهما عقليان اختلفوا في حسن
الاشياء وقبحها هل هما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما هو العقل او لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو
العقل وان الفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف
مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابت له على احد الانحاء الثلاثة وليس له ان يعكس القضية
من عند نفسه بان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان
او الاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل من حسن او قبح في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل
في حسن الاشياء وقبحها بل الحسن والقبح عائدان الى امر شرعي حاصل في الفعل قبل ورود الشرع بكشف عنه
الشرع كما زعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس
القضية لحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ
من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتوارد
فيه وبه النفي والاثبات على شيء واحد فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص

والحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقص يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع
شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها
وان مدركه العقل الثاني ملايمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس
كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما
خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا يدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد
مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث ما تعلق به مدح وثوابه
او ذم وعقابه فما تعلق به مدح في العاجل وثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به ذم في العاجل
وعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد بما
يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا
شرعي وذلك لان الافعال كلها سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله
وعقابه وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه
مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق
فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة
محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع
فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين
الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بالضرورة او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان
حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها يقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة
حقيقية توجب ذلك مطلقا في الحسن والقبيح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من
تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في
القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة
وذهب الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه
اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبارات كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع
اقول ذهب المعتزلة الى ان الحاكم بحسن الاشياء وقبحها هو العقل لوجوه اولها انا نعلم بحسن الاحسان
والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع ولهذا يعترف
بذلك منكر الشرائع ايضا ولو كان بحسب الشرع لما علم من غير شرع والى هذا الوجه اشار المصنف بقوله للعلم
بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع واجيب بان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى
الملائمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع لنا فيهما بمعنى المدح عقليان وبالمعنى المتنازع

فيه ثم وثانيها لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه
وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن
عبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور ولهذا الوجه اشار
بقوله ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا والجواب انا لا نجعل الامر والنهي دليلي الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل
نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم وثالثها لو ثبت
الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه
كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك باطل بالضرورة والجواب ان الباطل القطعي حسن الاساءة
وقبح الاحسان بالمعنيين الاول والثاني لا بالمعنى المتنازع ويجوز التفاوت في العلم التفاوت النقص جواب
اعتراض عما يورد ويقال لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان
الواحد نصف الاثنين لكن الثاني باطل بالوجدان وتقرير الجواب انه يقع التفاوت في العلوم الضرورية بسبب التفاوت
في تصورات اطرافها ولما فرغ عن ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا عقليين
تقرير الدليل الاول الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن والتالي باطل فان
الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك والصدق اهلاكه
والجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان ترك انقاذ النبي اقبح فيلزم
ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض وفي هذا قيل ان في المعاريض
لمندوحة عن الكذب والى ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني
لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل بالاتفاق اما الملازمة
فلان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال المجبور يحسن ولا يقبح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى
فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر
عنه اخرى بلا تجدد امر لزم الترجيح بلا مرجح وانسداد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان لم يجب معه
الفعل لم يصح الصدور واللاصدور وعاد الترديد بعينه وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور والجواب ان المرجح
هو الارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل منه على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بل
يحققه فلا يلزم كون العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله والجبر باطل واستغنائه وعلمه به دليل على انتفاء
القبيح من افعاله قد اجمعت الامة اجماعا مركبا على ان الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة
من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو
قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله لان الله مستغن عن القبيح عالم بقبحه وعالم بحسن الافعال وقبحها
على الاطلاق والعالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته عليه لعموم القدرة وذهب الجمهور الى انه
قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح واتفاق الفقهاء منهم الجمهور واحتج عليه

من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون قادرا عليها وخالف النظام بانه لا يقدر على فعل القبيح
لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما ممتنع وما يؤدي الى الممتنع ممتنع والجواب ان فعل القبيح ممكن في نفسه ممتنع لغيره
والاستحالة بالغير لا تنافي القدرة والى هذا اشار بقوله ولا تنافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض فيستلزم
العبث والجواب مر وجوده اليه ثم انهم اختلفوا في ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض ام لا فذهب الاشاعرة
الى انه لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو ناقصا مستكملا بتحصيل
ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه
بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا للاقدام عليه
بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن
يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه واعترض عليه بان الغرض قد يكون عائدا الى غير الفاعل
فلا يلزم الاستكمال والجواب ان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح
ان يكون غرضا له الملازم من العلم الضروري وكذلك ارادة القبيح قبيحة وكذا الامر بما لا يراد قبيح والنهي عما
يراد قبيح اختلفوا في ارادة الله تعالى للكائنات فذهب الاشاعرة الى ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن
غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين السلف وقد ورد مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم ما شاء الله كان وما لم
يشأ لم يكن وذهب المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع ومن الفاسق الطاعة لا
الفسق واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن كلاهما
قبيح ورد بالمنع فانه يتصرف في ملكه كيف يشاء الثاني ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد قبيح ورد بالمنع اذ ربما
لا يكون غرض الامر الاتيان بالمأمور به كما اذا امر السيد عبده امتحانا هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة و
العصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه لا يريد منه الا العصيان وكذا الكلام على الامر وكذا النهي
واحتج الاشاعرة على ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن بانه خالق للكائنات بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا
لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا عنه وقالوا بعض الافعال مستندة
الينا كما سبق وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكائن بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد
صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم
ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده
والقائل بذلك [illegible] حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى
الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري
في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله تعالى لم يرد الايمان والطاعة مطلقا
حتى لو لم يقعا لزم المغلوبية بل اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية لله تعالى في
عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره برغبة واختيار لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا

وهذا المعنى يقتضي لانه لم يقع مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية وايضا انه علم
عدم وقوع ما ليس بكائن فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده
والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبا لامتناعه ووجوبه الضرورة قاضية باستناد
افعالنا الينا اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى ام بقدرتهم بعد الاتفاق
على ان فاعلها الاضطرارية كالصاعد الى الصاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل
مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يستند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى انه ليس لقدرة العبد
تاثير فيها بل الله سبحانه وتعالى اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه
فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه
اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وذهب الحكماء
والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار واختار المصنف هذا المذهب
وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة
والهاوي منها ويعلم ان الاولين يستندان الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف
الاخريين اذ لا مدخل لشيء منهما القدرة واختياره والاشاعرة لما لم يمكنهم ان يقولوا الفرق بين الافعال الاختيارية
وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى تاثيرهما
وعدم تاثيرهما في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا وعدما
كون المدار علة للدائر ولا امرا عليه [illegible] انه يسلم ثبوتها الاستقلال لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة
المستقلة وتمسك الاشاعرة بوجوه اشار المصنف الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته
واختياره لتمكن من فعله وتركه اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك ولتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح
اما على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فظاهر واما على مذهب غيرهم فلانه لا
بد من الارادة الحادثة وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام
الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه
لانه اذا لم يجب الفعل حينئذ جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج
الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل وحينئذ كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون
صادرا عنه باختياره واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا والجواب بهذا
التقرير حيث ثبت المرجح سقط الجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي
العطشان لان الارادة صفة من شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح واما الترجيح بلا
مرجح ولا يحتاج الى ما قاله صاحب المواقف من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في
الفعل الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح احد المتساويين بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك

احد الطريقين وان كان مساويا للآخر واسمع منه واجاب المصنف بقوله والوجوب للداعي لا ينافي القدرة يعني
ان القادر هو الذي يتمكن من كل من طرفي الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما وتعلق الارادة بهما واما
بعده فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى
النقض الاجمالي يعني لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب ايضا لا يكون موجدا لفعله بالقدرة والاختيار
فان ما ذكرتموه جار فيه حرفا بحرف واجاب الامام عنه بان ارادة العبد محدثة فتفتقر الى ان ينتهي الى ارادة
يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي تفرض صدورها عنه وارادة الله تعالى
قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورده المصنف بانه لا يدفع المقام المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة
كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف كان
الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على
بطلان الدليل ودفعا للنقض وانما يندفع النقض اذا تبين عدم جريان الدليل في صورة التخلف قال صاحب
المواقف في هذا الرد نظر لان ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة الله تعالى في تخصيص المرجح في
قولنا ترجيح فعله يحتاج الى المرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا لو تمكن العبد من الفعل والترك
وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل
بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه ولا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري
فهو يحتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى
مرجح آخر فيكون مستندا مستقلا في الفعل وح لا يتوجه النقض وبعد الجواب اقول لا يحصل الفرق لان المرجح في
فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا للتسلسل بل صادرا عن غيره وح لا يكون العبد مستقلا في
فعله والمرجح في فعل الباري تعالى يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله تعالى في فعله وعلى التقديرين
يكون الفعل اضطراريا لا اختياريا لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا
والترك معه على التقديرين يصير ممتنعا لما ذكرنا آنفا فهذا الفرق انما يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال
وعدمه وذلك لا يجدي ولا يفيد افتراقهما في الاضطرار وعدمه وهذا هو المطلوب لان النقض يعني لزوم
كون الباري تعالى مضطرا في فعله لا مختارا على الدليل وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان
حادثا محتاجا الى مرجح آخر وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الآخر لو كان صادرا عنه باختياره اما اذا كان صادرا
عنه لا باختياره فلا لزوم ثم يبطل ما ذكر من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ايضا ومنها ان العبد
لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد ولهذا صح الاستدلال
بفعله على العالم على عالمية الفاعل واللازم باطل لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل
كمياتها وكيفياتها والماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التي بين
المبدأ والمنتهى والناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي آلاتها

ولا بالهيئات

ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات
بتحريك الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب
والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها يتأتى تلك الصور والنقوش واشار الى
الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمالي يعني لا نم ان الايجاد لا يتصور بدون
العلم بالموجد والمشروط لعلمه فانا نم لا نستدل على الايجاد بل باتقان الفعل واحكامه نعم الايجاد الاختياري
يكون مقارنا للقصد والقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم به ويستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل
في الصور المذكورة لبطلان التالي ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته بالاستقلال فاذا فرضنا انه
اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تعالى سكونه في هذا الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة
او لا يقع شيء منهما وهو ايضا ممتنع لامتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضي
لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة
واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتاثير من غير
تفاوت واجاب المصنف بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالى يعني في الصورة المذكورة يقع مراده تعالى لكون قدرته
اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتاثير وهو لا ينافي التفاوت بالقوة والشدة ومنها ان الفاعل
يجب ان يكون مخالفا لفعله في الجهة التي بها يتعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للمحدث قديما والعبد
محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه بقوله والحدوث اعتباري لا تأثير للفاعل فيه بل انما يؤثر
الفاعل في الماهية بان يوجدها ومنها ان العبد لو كان موجدا للفعل بنفسه لجاز ان يوجد الجسم ايضا لان المصحح للخلق
الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم واجاب المصنف بقوله وامتناع الجسم لغيره يعني ان امتناع
صدور الجسم عن العبد بسبب غيره وهو ان الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بين فلا يلزم من تحقق العلة المصححة
الجواز امكان جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على
ايجاد مثله ايضا لان حكم الامثال واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلنا سابقا
بلا تفاوت وان بذلنا المجهود في التدبير والاحتياط واجاب المصنف عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال
لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه المماثلة
لكن لا بسبب عدم القدرة عليه بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول ومنها انه لو كان
موجدا لافعاله لكان بعض افعاله خيرا من فعله تعالى لان الايمان فعل العبد وخلق الموذيات فعل الله تعالى
ولا شك ان الايمان خير من خلق الموذيات واجاب المصنف بقوله ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى يعني ان
النسبة في الخيرية انما تكون بين المتماثلين وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة مجتمعون على صحة الشكر لله تعالى
بل وجوبه على نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر لله تعالى عليه اذ لا معنى لشكر الغير على فعل
نفسه واجاب المصنف بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكر العبد لله تعالى ليس على نفس الايمان

بل على القدرة وتمكينه وتوفيقه على تحصيل اسبابه والجمع متأول ومعارض بمثله حتى ان الدلايل السمعية
التي تمسك الاشاعرة بها وجعلوها انواعا باعتبار خصوصيات يكون للبعض منها دون بعض مثل الورود
بلفظ الخلق لكل شيء ولعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او بغير ذلك في الوارد بلفظ الخلق لكل
شيء صريحا هو قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه
خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عندكم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد
وكذلك قوله تعالى الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله انا كل شيء خلقناه بقدر ويدل على الحصر قوله تعالى
هل من خالق غير الله الحصرية فلا اذا كان هو ضمير الشان وضميرا مبهما يفسره الله واما اذا كان الخالق صفة
فقد ذكر الامام انه لما كان الله فقط والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم
عليه الا بعد لا مخصص لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ويلزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى
ان الخالق لا غير ومن عمل العبد خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا قولكم
او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير احتج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي
والعقايد والخواطر بكونه تعالى خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت الملزوم اعني الخلق وفي اسلوب
الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه وبهذا استدل بالاية على عدم
كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها وبلفظ الجعل
قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا وبلفظ الفعل قوله
تعالى فعال لما يريد يفعل الله ما يشاء والله يريد الايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون موجدها
هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر وبغير ما ذكر قوله تعالى قل كل من عند الله
وما بكم من نعمة فمن الله كتب في قلوبهم الايمان ان هو الا فتنتك والله هو الذي يسيركم في البر والبحر ما يمسكهن الا الله
الى غير ذلك ومنها ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على كون كل كاين بتقدير الله تعالى ومشيئته فجميعها
متأول تعدد كرالعلماء تأويلها المطولات وهاهنا وجه عام وهو ان الفعل يجوز ان يسند الى ما له دخل
في الجملة ولا شك ان الله تعالى سبب لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا السبب اسند افعال العباد
اليه واما الحصر عليه تعالى كما يدل عليه بعض الايات فيحمل الحصر على الاقدار والتمكين وتهيئة الاسباب
كانه تعالى لكونه هو الفاعل لا غير ويعارض بمثله من النصوص الدالة على ان افعال العباد بقدرتهم واختيارهم
وهي ايضا انواع فمنها الايات المصرحة باسناد الافعال الموضوعة للايجاد وهي العمل كقوله تعالى من عمل
صالحا فلنفسه ويجزي الذين اساءوا بما عملوا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا
مثلها والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا
يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى وتوفى كل نفس ما كسبت كل امرء بما كسب رهين اليوم
تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن

والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين وتخلقون افكا واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى
ورهبانية ابتدعوها وامثاله كثيرة في القرآن والجواب عنها بعد الدلايل السابقة انه لا يمكن اجراء القضاء
ومن جعل هذه الالفاظ مجازا من السبب العادي وجعل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال
هذا في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير واما على راي الامام وهو ان مجموع القدرة
والداعية مؤثرة في الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد فلا اشكال ولا استقلال
للعبد ولا اعتزال ومنها الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ
الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله وما منعك ان لا تسجد وما لهم لا
يؤمنون وما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله والامثال كثيرة
في القرآن ومنها الآيات الدالة في القرآن على ان فعل العبد بمشيته وارادته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره ومن شاء اتخذ الى ربه سبيلا
والجواب بما مر من ان افعال العبد بارادة الله تعالى لكنها موافقة لارادة العبد بطريق جري العادة فلذلك
رتب عليها واما على راي الامام فالجواب ظاهر وهو ان فعل العبد بمشيته ومشيته بمشية الله تعالى وما تشاؤن
الا ان يشاء الله ومنها الآيات الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين
للانذار والاعتبار والجواب بما مر من ان هذه كلها باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها الايات
الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى وكتابا من قوله تعالى الذين
يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الفلاح بوسوسة صدور الناس من الجنة والناس وقد عرفت
في تحرير محل النزاع ان هذا البحث من المسائل المتنازع فيها في النصوص اذ لغاية فلم تقبل شهادتها خصوصا
في المسائل اليقينية وانه يجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية والترجيح معها لان الشواهد
العقلية القطعية على وفق مدعاها كثيرة منها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي
والعقاب والثواب وفوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة
والاحسان وفعل النبي والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باختيار العبد على وفق ارادته
وما يقع لا باختياره وعلى وفق ارادة غيره مع ان التفرقة معلومة بالوجدان لان الكل بخلق الله تعالى من غير تاثير
للعبد فيه والجواب انه ايراد على الجبرية النافين لقدرة العبد واختياره لا علينا من يجعل افعاله متعلقة القدرة
وارادته وافعاله كسبه وعقيب خلقه وان كان تخلق الله على ان المدح والذم قد يكونان باعتبار المحلية دون
الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرايز وان الثواب والعقاب لما كان فعل الله وتصرفه فيما هو
حقه تعالى لا يسئل لمه كما لا يسئل لم خلق الله الاحراق عقيب مس النار وان عدم اطراد التعليلين في المخلوقية فانه تعالى
لا يسأل ان تعليلها بوجه اخر ومنها ان من افعال العباد قبايح يمتنع من الحكيم خلقها كالظلم والشرك ونحو ذلك

ومنها ان فعل العبد وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصده وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق
الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا مانع يأكل ويشرب
البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد
الغير لا يكون وجوبه تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يحدثه عند ارادته ويحدثه عند كراهته وتحقيق ما ذكر
في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع ورب فعل يتبع ارادة الغير كالخدم والعبيد
فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى وقدرته اعني ارادة
العبد بطريق جري العادة ومنها انه لو كان تعالى خالقا لافعال المخلوقين لصح اتصافه بها اذ لا معنى للكافر
الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا اكلا شاربا قائما قاعدا الى غير ذلك وذلك لا يصح واجيب بان مثل هذه
الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا ترى ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها
وفاقا ولا يتصف بها الا المحال نعم لزم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله
لايجاده الكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم وقد اوقعوها ترتبا ورووا
ايضا ان الفعل المترتب على الآخر يصدر عنهم وان لم يقصدوه اولا فلم يمكنهم اسناد الفعل الثاني
الى ما تقدم فقد رتبه فيما بعده لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة
اليد وحركة المفتاح فان الاول منهما اوجب لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال
عندهم منقسمة الى مباشرة ومتولدة فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل آخر هو المباشر كحركة اليد والذي
حدث بسبب فعل آخر كالمباشر لا هو المتولد كحركة المفتاح بسبب حركة اليد واختلفوا في ان المتولد هل هو
من فعل العبد كالمباشر او لا فذهب المعتزلة الى انه من فعلنا وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله
واختار المص مذهب المعتزلة لحسن المدح على بعض الافعال المتولدة وكذا حسن الذم على المتولد من الافعال
يتحقق العلم باضافته الينا وقالت الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه لانه عند حصول سببه
اعني الفعل الذي يترتب هو عليه يجب والواجب غير مقدور والمعتزلة قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار
السبب والوجوب باختيار السبب لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا لكونه مقدورا ولو الذم
في القاء الصبي على الاحراق جواب اعتراض ربما يورد على دليل المعتزلة في ان حسن المدح والذم يدل
على اسناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم المتولد حاصل وان علمنا اسناده الى غيرنا فانا نذم على القاء
الصبي في النار اذا احترق مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي وتقرير الجواب ان الذم للالقاء لا للاحراق فان
الاحراق عند الالقاء حسن لما فيه من رعاية العادة وعدم انفكاكهما والقضاء والقدر ان اريد بهما
خلق الفعل لزم الجبر او الالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا اشتهر فيما بين اكثر اهل الملل ان
الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول افعال العباد فان كان المراد بالقضاء والقدر هو خلق قال
الله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن وقال تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها لزم الجبر اي كون الافعال

العباد مخلوقة له تعالى فهو منشط على القدرية وان كان المراد بهما الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا
الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون المباحات وهذا معنى قوله
صح في الواجب خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن
في الارض الآية وقوله تعالى الا امرأته قدرنا انها لمن الغابرين اي علمناه بذلك وكتبناه في اللوح صح ان جميع
الافعال بالقضاء والقدر والى هذا يشار بقوله صح مطلقا ويؤيده حديث الاصبغ اشارة الى ما روي عن الاصبغ
بن نباتة من ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام كان بقضاء
الله وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء
وقدر فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم
في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين
فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حاتما ولو كان
كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن
ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان
وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا
وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما
بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا
الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فظاهر ان هذا
الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فايراده في المقام يحتاج الى تأمل والاضلال اشارة الى خلاف الحق و
فعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل له والاولان منتفيان عنه تعالى يعني يطلق الاضلال على معان ثلاثة
الاول الاشارة الى خلاف الحق الثاني فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى مقابل له يطلق على مقابلات
المعاني الثلاثة المذكورة الاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين
منتف عنه تعالى لانه قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز ان يسند اليه تعالى بالمعاني الثلاثة وورد
في الآيات من اسناد الاضلال الى الله فهو بالمعنى الثالث اعني الاهلاك والتعذيب كقوله تعالى ومن يضلل الله
فاولئك هم الخاسرون وقوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا واما الاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر
والضلال بناء على انه لا قبيح منه تعالى شيء وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف
ام لا فذهب الحشوية الى ان الله تعالى يعذب اطفال الكفار ورده المص بان تعذيب غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر
من الله تعالى واحتجت الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى حكاية عن نوح ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر
الكافر بعينه ما والجواب عنه بقوله وكلام نوح مجاز فانه سماه باعتبار ما يؤول اليه
ما يؤول اليه الثاني ان اطفال الكفار يسميهم اهل الخدمة والخدمة عقوبة والجواب بقوله والخدمة ليست

عقوبة للطفل بل يكون اصلاحا له كالفصد والحجامة الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه لانه منع من الدفن والتوارث
والتزويج والصلوة عليه كابيه فيعذب تبعا كابيه والمص اجاب عنه بقوله والتبعية في بعض الاحكام جايزة
ولا يلزم منه التبعية في ساير الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه
اختلفوا في ان التكليف حسن او لا واختار المص الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة لا تحصل بدونه
وهي استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف
لاجل ايصال النفع بمثابة جرح الانسان ثم مداواته فكما ان ذلك قبيح فكذا التكليف واجيب بان الجرح مضرة
صرفة والتداوي لا يكون الا للخلاص من تلك المضرة بخلاف التكليف فانه غير مانع عظيم ليس هو التخلص
المشقة الحاصلة بسببه والى ذلك اشار بقوله بخلاف الجرح ثم التداوي الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع
بمثابة المعاوضات وهي يشترط فيها رضاء المتعاوضين فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضاء المكلف
والمكلف فالتكليف بدون رضاء المكلف قبيح واجيب بان الاحتياج في المعاوضات الى رضاء الجانبين لاختلاف
اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لم يختلف العقلاء في اختياره فلم يحتج
الى رضاء المكلف الثالث انا لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال النفع لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم
السابقة واجيب عنه بان التكليف لو كان شكرا لخرج النعمة بسبب وقوع المشقة في مقابلتها عن كونها نعمة
والى هذا الجواب اشار بقوله والمعاوضات والشكر باطل ولانه نوع يحتاج الى المقاصد المستلزمة للسنة
النافع استعمال الة الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع
زيادة الاجر والثواب اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان ذلك ان الله تعالى خلق
الانسان بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح وغيرها من
الامور التي كلها صناعية لا يقتدر عليها صانع واحد مدة مديدة وانما يتيسر بجماعة يتعاونون ويتشاركون
في تحصيلها بان يعمل كل لصاحبه بازاء ما يعمله الاخر مثلا يزرع ذلك لهذا ويخبز هذا لذلك ويخيط
واحد لاخر ويتخذ الاخر الابرة له وعلى هذا قياس ساير الامور فتتم امر معاشه باجتماع من بني نوعه ولهذا
قيل ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن باصطلاحهم عبارة عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم
الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فيه وذلك
يدعو الى الجور على الغير فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع ونظام المعاملة والعدل لجزئيات غير
محصورة لا ينضبط الا بوضع قوانين هي السنة والشرع فلا بد من شارع يعين ذلك على الوجه الذي
ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة
لينقاد الباقون له في قبول السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل على
انه من عند الله تعالى وتلك هي المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال الشرع اذا استولى
عليهم الشوق الى مشتهياتهم فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي

عقاب

عقاب بعثهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرعية اوفى مما اذا لم يكن فلذلك وجب عليهم معرفة
الشارع المجازي ولا بد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت العبادات المذكرة لصاحب الشرع والمجازي
وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرير فاذن ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق عليم
قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده تعالى صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب
اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد للسنة التي يحتاج اليها الناس
في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام امور الشرع وتلك السنة اعني الطريقة التي
بينها الشارع ويدعو اليه العباد استعمالها نافع في امور ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها
عن متابعة الشهوة والغضب المانعين عن توجه النفس الناطقة الى الجناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور
العالية المقدسة من العوارض المادية والكدورات الجسمية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر
انذارات الشارع ووعده المحسن ووعيده المسيء المستلزمة لاقامة العدل في الدنيا مع زيادة الاجر والثواب في الآخرة
فهذا بيان حسن التكليف على راي حكماء الاسلام ووجب لزجره عن القبايح اختلفوا في ان التكليف واجب
ام لا فنفته الاشاعرة بناء على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله تعالى واثبته المعتزلة واختاره المص واحتج
عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب القبايح لان الانسان تقتضي طبيعته الميل الى الشهوات والاستلذاذ بما
علم انها حرام او جوزها فالزجر عن القبايح واجب وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه
وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة
المكلف على الفعل وعلمه به وامكان الة اراد ان يشير الى شرائط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها
ما يرجع الى الفعل المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى المكلف اما ما يرجع الى
نفس التكليف فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا
للاخلال بتكليف آخر له وان لا يكون مفسدة لمكلف آخر الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن
المكلف فيه من الاشتغال به ليباشر الفعل زمان وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران الاول
امكان وجوده والى هذا اشار بقوله وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال قبيح عند القائلين بالعقل الثاني اشتمال الفعل
على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو
ان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبايح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر
ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون ظلما وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالثواب
فلا يثبت المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا
من العلم وان يتمكن من آلة الفعل اذا كان الفعل ذا آلة ومتعلقه اما علم عقلي او سمعي اما ظن واما عمل اي ما
يكلف به قد يكون علما وقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا كالعلم بوجود
الاله تعالى وكونه قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات التي لا يتوقف على السمع وقد يكون سمعيا لا يستقل

بتحصيله العقل

العقل بتحصيله ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وخبر النبي صلعم مثل العلم باحوال المعاد واما القسم الآخر
من الامور كطرق الصلاة وغيرها واما العمل كالصلوة والزكوة وغيرهما وهو منقطع بالاجماع ولا يصال الثواب
التكليف لابد وان ينقطع من المكلف فذلك بالاجماع المنعقد على انقطاعه ولان التكليف لو لم ينقطع لم يمكن
ايصال الثواب الى المكلف وان لاخر الفساد وبيان الملازمة ان التكليف يستدعي المشقة والثواب يستدعي
الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما ممتنع فلو تحقق التكليف دائما انتفى الثواب دائما فلم يمكن ايصاله الى المستحق وعلى
حسنه عائد الى علة حسن التكليف وهي التعريض للثواب عائد الى الغير المؤمن والكافر وضرر الكافر من سوء
اختياره ولما كان للسائل ان يقول من شرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف كما مر آنفا وتكليف
الكافر مفسدة له لانه شقاوته في الدنيا وعقوبته في الاخرى اجاب بقوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف
بخلاف ما شرطناه يعني ان هذه المفسدة للكافر لم يحصل من التكليف بل انما حصل من سوء اختياره والمفسدة
التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة من التكليف وفي الفايدة ثابتة جواب سؤال مقدر
توجيهه ان تكليف الكافر لا فايدة له فيه لان فايدة التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فايدة في تكليفه
فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر لا فايدة فيه بل الفايدة ثابتة وهي التعريض للثواب
لا الثواب والتعريض حاصل بالنسبة الى الكافر كما بالنسبة الى المؤمن واما الثواب فانه فايدة امتثال المكلف
المكلف واللطف واجب ليحصل الغرض به اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث
لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة واختاره المص واحتج بان اللطف يحصل به غرض المكلف فيكون
واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من
من دونه كان ناقضا للغرض كمن دعى غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا
لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى وجب عليه تعالى
وان كان من المكلف وجب ان يشعره ويوجبه عليه وان كان من غيرهما شرط في التكليف بالملطوف
فيه العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية في الكافر لا يخلو من اللطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة
اشارة الى الاجوبة عن احتجاجات الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى تقرير الاول منها ان اللطف
انما يجب اذا خلا عن جهات القبح لان جهة المصلحة لا يكفي في الوجوب ما لم ينتف جهات المفسدة ثم لا يجوز ان
يكون اللطف الذي توجبونه مشتملا على جهة قبح لا نعلمها فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة
لنا لانا مكلفون بتركها فلا بد من معرفتها فيعلم انتفاؤها وتقرير الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه
والاول باطل والا لزم ان يكون الكافر مؤمنا لا كافرا لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف عنده فيه
والثاني اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجزه تعالى او مع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب
وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا آنفا
هو ما يقرب حصول الملطوف فيه عند حصوله ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف

معارض اقوى منه فيفعل عليه كوى اخبار الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما
عنه تعالى ما ينافيه ان الجمع بين المتنافيين محال واما اخباره بما ينافي اللطف عنه تعالى فلانه تعالى اخبر بان بعض المكلفين
من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة لاقتضاء الاول الى الاتكال والثاني الى اليأس فلا يأتي
الا الطاعات بل يقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار بالجنة
من الالطاف ما يمنع عنده من الاقدام على المعاصي والاجتناب على الطاعات والاخبار بالنار ايضا لطف به في
المعاصي كما في خبر ابي لهب فالمفسدة منتفية فيه لانه لا يعلم صدق اخباره حتى يفضي الى اليأس ويقبح منه التعذيب
مع منعه دون الذم المكلف اذا منع المكلف من اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء اليها
فيقبح التعذيب بمنعه لانه على ذلك التقدير له ان يقول لم ما لطفت بي كما قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب
من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم من اللطف في بعثة الرسول لكان لهم
هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح ذمه لان الذم مستحق
على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف لذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح
ففعله لم يسقط من الباعث على المعاصي حق الذم كما ان لابليس حق ذم اهل النار وان كان هو الباعث لهم على
المعاصي ولابد من المناسبة يعني لابد ان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون
اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون
غيره لطفا فيلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال
وهو ايضا ترجيح بلا مرجح والى هذا اشار بقوله والا رجح بلا مرجح بالنسبة الى المتنسبين يعني المنتسبين
اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف فيه حد الالجاء
والا لم يكن اللطف لطفا لضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا
او تفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف
فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا الى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى
الفعل لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل
بسبب المناسبة التي بينهما وهذا لا يتم الا بكون تلك المناسبة معلومة للمكلف ولا يزيد اللطف على جهة
الحسن يعني لابد من ان يكون اللطف مشتملا على صفة زايدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا ليحصل التخيير
بينه وبين ما يجانسه بكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة
المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه ويسمى كما لكفارات الثلث ويشترط حسن البدلين يعني ويشترط
في كل من الامرين اللذين يكون كل واحد منهما لطفا ويقوم مقام الآخر كون كل منهما حسنا البدل فيه قبح
وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله تعالى وعنا وحسنه اما لاستحقاق او لاشتماله
على النفع او دفع الضرر الزايدين او لكونه عاديا او على وجه الدفع ولابد في المشتمل على النفع من اللطف

لما بين وجوب اللطف وهو ضربان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا اما مضرة او منفعة والمضرة اما الم او مرض او غلاء او غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص او غيرها اورد مباحث عند الامور بعد اللطف واختلف في حسن الالم وقبحه فذهب الاشاعرة الى ان الالام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت مبتدأ بها او بطريق المجازاة وسواء تعقبها عوض او لا وذهب الثنوية الى قبح جميع الالام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار المصنف ان بعض الالام قبيح يصدر منا خاصة كالالام الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة الى من لا جرم له وبعضها حسن يصدر من الله تعالى ومنا وعلة حسنه اما الاستحقاق او اشتماله على نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى في الحي اذا القيناه في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فاذا علمنا اشتمال الالم على واحد من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله الله تعالى ابتداء هو المشتمل على النفع الحاصل لنا الموصوف باللطف للمتالم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف يستلزم العبث وهما قبيحان على الله تعالى ويجوز في المستحق كونه عقابا اي يجوز ان يقع الالم على المستحق مثل الفساق والكفار في الدنيا فيكون تعجيلا له وقد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف في الم المكلف في الحسن يعني ان اللطف غير كاف في الم المكلف لكونه حسنا بل لا بد فيه ان يقع في مقابله عوض عن حصول نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتمال اللذة على اللطف يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة على اللطف الذي في الالم لان الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق لتلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار المتالم بالفعل اي لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتالم العوض الذي يحصل له بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتالمين واما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه اختيار المتالمين لكونه زائدا فانه حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى العوض عن الالم الواقع ابتداء واحكامه فقال العوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا من غير سابقة الاستحقاق ويجوز ان يقع بعد الاستحقاق فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استند الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما يستند الى فعل العبد وامر عباده تعالى بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل خلافا لاحرار عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها انزال الالام بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله تعالى عوضه والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على العبد اذا كان المفوت من الله لحكمة

الغير

الغير لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان يفعل الله تعالى اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري كما لو علم بمصيبة او بوصول الم او مستندا الى علم مكتسب لان الغم هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا للغم فكان العوض عليه تعالى او كان مستندا الى ظن كان يحصل امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه تعالى هو الناصب لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه تعالى العوض قوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم المستند الى فعل العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى فانه لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد جهلا نزول ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها اي من الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله تعالى عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء كان للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او الندب كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض يجب على الله تعالى لانه تعالى مكنه وجعله مائلا الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به الالم الحسن من الالم القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا خلافا لابي علي الجبائي فانه ... والا اذا القينا صبيا في النار واحترق او شهد اثنان شهادة زور فقتل بسببها فان العوض يجب عليه لا على الله تعالى اما القاء الصبي في النار فلان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة والله تعالى قد منعنا من القائه وتوعدنا عليه فصار الملقي كانه اوصل الالم اليه فلهذا وجب على الملقي العوض دونه تعالى واما شهادة الزور فلان الشهود لو لم يشهدوا لم يجب على الامام ايصال الالم من جهة الشرع فصاروا كانهم فعلوه والانتصاف اي انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه اي على الله تعالى عقلا لانه لو لم ينتصف لادى الى اضاعة حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه يقدر على منعه وما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف عنه لضاع حق المظلوم والتالي باطل لان تضييع حق المظلوم قبيح عقلا و واجب سمعا ايضا لما ورد في القرآن من ان الله تعالى يقضي بين عباده بالحق فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه فان لم يكن له عوض يتفضل الله تعالى عليه بالعوض المستحق عليه ويصرفه الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات على وجه لا يتبين له انقطاعها فلا يحصل له الم بانقطاعها او يتفضل الله عليه اي على المظلوم بمثلها اي بمثل الاعواض بعد انقطاعها وان كان المظلوم من اهل العقاب اسقط الله تعالى بها اي بتلك الاعواض جزءا من عقابه يوازي تلك الاعواض بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات ولا يحصل له السرور بحصول التخفيف وفي بعض النسخ بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو من الناسخ ولا يجب دوامه اي دوام العوض لحسن الزيادة منا مع الالم وان كان منقطعا اي لان العوض لا انما يحسن لانه يشتمل على نفع زائد على الالم زيادة يختار معها المتالم الالم ومثل هذا النفع الزائد لا يشترط ان يكون دائما لجواز ان يكون بحيث يختاره المتالم مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوام العوض لانه

انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع من الايصال في الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه
وقال ابو هاشم يجوز ان ينقطع ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير يعني لا نسلم ان المانع هو الدوام مع
انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون لتأخيره مصلحة غير ظاهرة فان قيل
هو انتفاء تلك المصلحة وقال البعض لو انقطع العوض لزم دوامه وجه اللزوم انه لو انقطع العوض لتألم
بانقطاعه فيستحق عليه عوضا فيجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع العوض فالوجه انه يستحق
عوضا آخر وهلم جرا قلنا انه لو انقطع وجب دوامه وما يؤدي وجوده الى عدمه يكون محالا لا يقال انقطاع
وروده ممنوع ذلك مقبول والالم على القطع ممنوع مع انه غير محل النزاع يعني انا لا نقول انه يوجب انقطاع العوض
اذ يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتألم به مع انه غير محل النزاع لان النزاع في العوض المستحق على
الدوام لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا دائما ولا يجب اشعار صاحبه الى المستحق
للعوض بايصاله عوضا بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارنه التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر انه ثواب
ولا يتعين منافع لان يكون عوضا بل يجوز ان يوصل عوضا كل ما يحصل فيه نفع بخلاف الثواب فانه لابد
وان يكون من جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس والنكاح لانه رغب به في تحمل المشاق بخلاف
العوض ولا يصح اسقاطه اي لا يجوز اسقاط العوض ممن وجب عليه العوض لا في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان
العوض عليه تعالى او علينا هذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا اذا جعل
الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه به
والعوض عليه يجب ترتيبه الى حد الرضا عند كل عاقل يعني ان العوض اذا وجب عليه تعالى يجب ان يكون زائدا على
الالم زيادة ينتهي الى حد يختاره كل عاقل وان كان العوض علينا يجب مساواته للالم لان الزائد على ما يستحق
عليه من الضمان يكون ظلما والاجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران
لولاه اي لولا القتل يجوز موته في ذلك الوقت وحيوته ايضا وقال ابو الهذيل بل يموت البتة في ذلك الوقت
وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى مدة اجله ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف اي يجوز
ان يكون اجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون المكلف لطفا لنفسه لان بالاجل ينقطع
التكليف من المكلف وبعد انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا والرزق ما صح الانتفاع به ولم
يكن لاحد منعه منه فطعام البهيمة قبل ان يستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها
منه والحرام ابدا لا يكون رزقا لان الله تعالى منع من الانتفاع به وما كان حلالا الا انه لما [illegible] الى العبد منه
بتصرف العبد هو الرازق لنفسه والله تعالى ليس رازقا له في ذلك الرزق وانما اتاه من غير تعلق
من الله تعالى والرازق لنحو ذلك الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يستحب
اذا طلب التوسع على نفسه وعياله وقد يباح عند قصد تكثير المال من غير ارتكاب منهي وقد يحرم
عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه الله الى الحيوان ؛

فانتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره مباحا او حراما مملوكا او غير مملوك ويخرج
ما لا ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه يقال انه يجمع ولم يأكل شيئا ويمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك
لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه وقد ذهب بعضهم الى
ان الرزق هو ما يرتزق به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء طعاما كان
او غيره وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان في الرخص والغلاء فان انحطاط
العوض انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وفي ذلك المكان وكذا
ارتفاع العوض انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وفي ذلك المكان
وقد يستند الى الله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء او يكثر جنس
ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد يستند الينا ايضا كان يحمل السلطان الناس على
بيع تلك السلعة بثمن غال ظلما منه او يحتكر الناس او غير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء
والرخص بخلافه والاصلح قد يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف وذهب المعتزلة الى انه يجب عليه تعالى
فعل ما هو اصلح لعباده واستدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف
واعترض بان ذلك وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والمتنازع هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق
الذم على الترك فاين هذا من ذلك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان يعد ويحصى ولنذكر نبذا
من ذلك منها ان الاصلح حال الكافر المبتلى بالاسقام والآلام ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله
عند البلوغ فلم يفعل الله تعالى ذلك بالنسبة اليه وابقاه حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار ومنها انه يلزم
ان يكون امانة الانبياء والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم القيمة اصلح لنا
ويكفي بهذا شناعة ومنها انه يلزم ان لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون لله تعالى خيرة في الانعام والافضال بل
يكون ما يفعله تاديته للواجب كرد الوديعة او قضاء الدين لآدمي فلا يستوجب على فعله شكرا ولا يكون الدعاء في دفع
البلاء وكشف البأساء والضراء سوال الامر الله تعالى ان يغير ما هو الواجب عليه تعالى ومنها ان مقدورات الله تعالى
غير متناهية فاي قدر يضبطونه في الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيلزم ان لا يمكن تادية الله تعالى ما هو الواجب عليه
وفساده اظهر من ان يخفى

الفصل الرابع

في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان
النبي مأخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شأنه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة
الى الحق فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ فهو المخبر لانبائه عن الله تعالى فعيل بالهمزة والقلب
والادغام كالمروة والرسول بمعناه وقد يخص بمن له كتاب او شريعة والبعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة
النقل فيما يدل عليه العقل اي يستقل بمعرفته مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من البعثة
فيما لا يدل اي لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني ولئلا يكون للناس حجة على الله
بعد الرسول وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه وعند

تركنا الكون بترك الطاعة واستفادة الحسن والقبح في الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل
الى مواقعهما واستفادة النافع والضار اى معرفة منافع الاغذية والادوية ومضادهما التي لا تفي بها التجربة
الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى
التعاون ولا بد من شرع يفرضه شارع يكون مطاعا كما ذكرنا في بيان حسن التكليف على طريق حكماء الاسلام
وتكميل اشخاصه اى تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات وتعليمهم
الصنائع الخفية من الحاجات والضروريات وتعليم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات
الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن والاخبار بالثواب والعقاب ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن
السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف للمكلفين اى في بعثة الانبياء لطف من الله تعالى بالنسبة الى عباده
وشبهة البراهمة وهي ان البعثة اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم او لاجل ما ينافيه فمردود وما لا يحكم العقل
غير مقبول فلا فائدة في بعثتهم باطلة لما تقدم من ان ما يوافق العقل قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكه
والثاني ما لا يستقل العقل بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثاني بل في القسم الاول ايضا ليعاضد العقل
بالنقل وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان واقفا على التكاليف
الشرعية كان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية اقول لا يخفى ما فيه من البعد فالاولى ان
يحال الكلام على ما تقدم آنفا من اشتمالها على فوائد ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق باقواله وافعاله فيحصل الغرض
من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم في اوامره ونواهيه ولوجوب متابعته وضدها يعني لو صدر عنه
الذنب لزم اجتماع الضدين وهما وجوب متابعته وعدمها اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب متابعته
النبي ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله واما الثاني فلان متابعة المذنب حرام ولوجوب
الانكار عليه يعني لو صدر عنه الذنب وجب منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذائه المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في
الدنيا والآخرة ولزم ايضا امور اخر كلها منتفية منها ان لا يكون شهادته مردودة اذ لا شهادة للفاسق
بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا يقبل شهادته في القليل
الزائل اليسير من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم ومنها استحقاقه العذاب واللعن واللوم
لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى
لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه
من اعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة والامامة
التي دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابرهيم ويعقوب انا اخلصناهم
بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعه واللازم

قطعي البطلان ومنها عدم كونه مسارعا في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين الاخيار لان فاعل الذنب ليس كذلك
واللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وتحقيق
الكلام في ان العصمة من اي معصية تجب فان ما يتوهم صدوره عن الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافيا
لما يقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما الكبيرة
كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة وهم بمعصية
كل ذلك اما عمدا او سهوا بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه
القاضي سهوا زعما منه انه لا يخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج
بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس
في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد
الكبائر بعد البعثة وجوزه الحشوية وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع وهذا ذهب
كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والذي عليه محققو
الاشاعرة منع الكبائر والصغائر الخسيسة بعد البعثة مطلقا والصغائر الغير الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب
امام الحرمين من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا والمصنف اراد وجوب العصمة عن جميع
المعاصي كما هو الظاهر من كلامه والمصرح به في الشروح فلا يخفى ان ما ذكره من الادلة لا يفي بذلك فان صدور
الذنب عنه سيما الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة
انما يجب فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما لم يكن ذنبا والمنع والانكار على ما صدر عنهم
سهوا غير جائز ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع
واستحقاق العذاب واللوم انما هو على تقدير العمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتأذى به النبي بل يبتهج
ويجوز كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان
ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقديره كون الخيرات نعم كل فعل وترك فسارعة البعض اليها او كونه
من زمرة الاخيار لا ينافي صدور الذنب عن آخر سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على
نفي الكبيرة سهوا او الصغيرة غير المنفرة عمدا محل نظر ويجب في النبي كمال العقل والذكاء والفطنة
وقوة الرأي لان من لم يتصف بها لم يرغب في متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه ويجب فيه عدم السهو
لئلا يسهو فيما امر بتبليغه ولعل مراده ان لا يكون له السهو في الامور الدينية دعاء وعادة وعدم كل ما ينفر عنه من
دناءة الآباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها من الامراض التي ينفر منها الطبع
كالبرص والجذام وسلس البول والريح والاكل على الطريق وشبهه من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدقه
اى صدق النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق
العادة ومطابقة الدعوى قيد به للاحتراز عن الكرامات فانها لا تكون مطابقة للدعوى ضرورة

عدم الدعوى لكنه يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة لمدعي النبوة ايضا والقوم يسمونهما معجزة كما سيأتي واما قوله
مع خرق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان القلم لكن يجب ان يذكر مكانها قيدا آخر وهو عدم المعارضة
ليتميز عن السحر والشعبذة والشعوذة ويعرف المعجزة بانه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة
وقيل ينتقض بما اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الحجر فنطق لكنه قال انه
كاذب فالاولى في تعريفها ان يزاد على المشهور قولنا ومطابقة الدعوى اقول لا تبطل المعجزة على شك كما
سيأتي في كلام المص وانما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري
بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة
فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم على سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له
ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير
ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادة اليقين في العلميات التي هي
اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قرائن الاحوال قلنا التمثيل
انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرائن في افادة العلم الضروري لحصوله
للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة اليهم وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره و
دونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك الحجب من
ساعته ففعل وقصة مريم وغيرها تعطي جواز ظهورها على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور ما هو خارق
للعادة على يد غير النبي من الصالحين اعني المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي فذهب المعتزلة الى منعه
تمسكا بما سيأتي والاشاعرة الى تجويزه واختاره المص واحتج عليه بقصة مريم على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها
زكريا المحراب وجد عندها رزقا وغيرها مثل قصة آصف بن برخيا كما دل عليه قوله تعالى انا آتيك به قبل ان يرتد
اليك طرفك وغيرها واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي لكثر وقوعه
لصدوره عن النبي بالطريق الاولى وعن غير النبي ايضا فيخرج عن ان يكون معجزا ويخرج عن ان يكون خارقا للعادة
لكثرة وقوعه وتقرير الجواب انا لا نسلم خروجه عن حد الاعجاز بان صدر من الانبياء والاولياء ولا يجعله
عادة معتادة واليه اشار بقوله ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق على غير
النبي لزم التنفير عن الانبياء لان الباعث على اتباعهم انفرادهم عن غيرهم وتميزهم عن مشاركتهم فاذا
شاركهم فيه الخلف لزم النفرة عن اتباعهم وتقرير الجواب انا لا نسلم لزوم النفرة عن اتباعهم بمشاركة
الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك في مشاركة نبي آخر واليه اشار بقوله ولا التنفير ومنها ان تميز النبي عن غيره
انما هو لظهور الامر الخارق على يده دون غيره فلو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب
انا لا نسلم لزوم عدم التميز وانما يلزم لو لم يحصل التميز بامر آخر وهو ثم فان النبي يتميز عن الولي بدعوى النبوة
واليه اشار بقوله ولا عدم التميز وكذا يلزم عدم التميز ومنها انه لو صدر عن غير النبي لبطلت دلالته

على

على صدق النبي لانه يبطل الدلالة على اختصاصه بالنبوة اذ بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما تلزم
لو دلت كل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل الشرط مقارنتها الدعوى واليه اشار بقوله ولا ابطال
دلالته ومنها انه لو جاز ظهوره على يد صادق غير النبي لجاز ظهوره على يد كل صادق فيلزم عموم ظهور المعجزة
والجواب منع اللزوم لان مبنى ظهور الخارق كرامة صاحبه وهي انما تحق في الانبياء ثم الصالحين من عباد الله
من الاولياء واليه اشار بقوله ولا العمومية ويظهر قبل النبوة فيعطي الارهاص اختلفوا في ظهور المعجزة
على سبيل الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة دال على بعثة النبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا واختار المص
الجواز واحتج عليه بظهور معجزات نبينا قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمام
وتسليم الاحجار عليه وقصة مسيلمة وفرعون وابراهيم تعطي جواز ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في انه هل
يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعويهم اظهارا لكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات على
غير النبي منعوا من ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير الانبياء جوزوا ذلك واختاره المص واحتج
عليه بالوقوع فان الوقوع دليل على الجواز ومما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة فقيل له ان
رسول الله دعا لاعور فارتد بصيرا فدعا مسيلمة لاعور فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما ضرب موسى
لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون انا ايضا امر على هذا الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم اليم فاغرقوا
جميعا وكما نقل ان ابراهيم لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال نمرود اجعل النار على نفسي بردا وسلاما
فجاءت نار فاحرقت لحيته ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا يجب الشريعة اختلفوا في انه هل يجب البعثة
في كل زمان بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان بناء على
نفيهم الحسن والقبح العقليين وقالت الامامية يجب البعثة في كل زمان واختاره المص واحتج عليه بان الدليل الدال
على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة
فيكون لطفا فيكون واجبة في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب لشريعة النبي المبعوث ام لا فذهب
واتباعه الى انه يجوز بعثة النبي لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه يجوز بعثة نبي بعد نبي
بشريعة واحدة فكذا يجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول وذهب ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز ان يبعث
النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة لم يجز ان يكون بعثته عبثا واجاب
المص بانه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما في
العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه
وآله يدل على نبوته يعني ان نبينا محمدا ص ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا
لما بينا آنفا اما انه ادعى النبوة فظاهر واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجز واما انه اتى بالقرآن
واما انه معجز فلانه تحدى به ودعى الى الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب
العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية

وتهالكهم على المباهات والمباراة حتى آثروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف وبذلوا المهج
والارواح دون المعارضة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم
الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها
او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات والى هذا اشار المصنف بقوله
والقطع مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز وابقاء امور اخر خارقة للعادة بلغت جملتها حد
التواتر وان كانت تفاصيلها من الآحاد والى هذا المعنى اشار بقوله والمنقول معناه متواتر من المعجزات
بعضه واعجاز القرآن قيل بالفصاحة وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل بالصرفة والكل محتمل والجمهور على
ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب
بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام والمراد بالفصاحة وعبارة المصنف
لم منها ومن البلاغة واطلاقها على هذا المعنى شائع وقال بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه الغريب ونظمه
العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقال القاضي الباقلاني وامام الحرمين
ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما
اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا
للاوهام وربما يعقد نظم ركيك يضاهي نظم القرآن على ما روي من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل
وما ادريك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة
الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب
قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل
مفردات السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين
على الاتيان بمثل السورة والثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات الى
شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا لفصاحته
لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نفى
قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصائد فحولهم
كامرؤ القيس واضرابه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي صلعم لا في
زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز
وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل على بطلان الصرفة بوجوه
الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته وجزالته ويرقصون رؤوسهم
عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الآية لذلك لا لعدم تاتي المعارضة مع سهولتها
في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما

كان انزل

كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت
الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فانه ذكر الاجتماع والاستظهار
بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك
والنسخ تابع للمصالح اشارة الى رد ما قاله اليهود في ابطال نبوة نبينا من ان شريعة موسى مؤبدة لان
النسخ باطل لان المنسوخ ان كان متضمنا للمفسدة كان الامر به قبيحا وان لم يكن متضمنا للمفسدة كان رفعه قبيحا
واذا بطل النسخ لزم ان يكون شريعة موسى مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد لكونها ناسخة لشريعة موسى
تقريره ان ذلك مبني على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاوقات والاشخاص فكذا
جواز النسخ بيانا وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدم فانه جاء في التورية ان الله
قال لآدم وحواء قد احللت لكما كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات واوجب الختان على المولود
على الانبياء المتأخرين من نوح ثم بعد تأخيره بعض مع اباحته على نوح ثم حرم الجمع بين الاختين في شريعة
موسى وشريعة نبينا مع اباحته في شريعة آدم ونوح عليهما السلام وغير ذلك من الاحكام التي تختص في
بعض الاديان وخبرهم عن موسى بالتأبيد مختلق يعني خبر اليهود عن تأبيد شريعة موسى اي ما يحكى عن موسى
انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ما دامت السموات ودوام السبت يدل على شريعته ولم مفترى لم يثبت هذه
الرواية عن اليهود قيل اختلقه ابن الراوندي ومع تسليمه اي تسليم ثبوت هذه الرواية عنهم لا تدل على المراد قطعا
لانه غير متواتر فان بختنصر استأصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر والسمع دال على عموم نبوته
اي الكامل المعجزة دل على انه مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعمه بعض اليهود والنصارى
زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة
للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين كله ومثل قوله بعثت
الى الاسود والاحمر وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية فيهم وغلبتهم عليها
عليها ذهب جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي عبد الله
الحليمي منهم وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من
عوام البشر واحتج المتم مذهب الاشاعرة تمسكا بان للبشر امورا مضادة للقوة العقلية وشواغل عن الطاعات
العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجية والداخلة فالمواظبة على
العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العقلية يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب
ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة وقد يتمسك بوجوه نقلية منها ان الله تعالى امر
الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يأمر بسجود الافضل للادنى وابي ابليس معللا بانه خير من آدم لكونه من نار
وآدم من طين بل لعل المأمور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيادة ومنها ان آدم علم الاسماء كلها
والمعلم افضل من المتعلم وسياق الآية يدل على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ولذا قال الم اعلم

غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال انهم انما علموا ما جهله اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح المحفوظ
وحصل في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم
وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابرهيم وآل عمران الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء
مصطفين على العالمين الذين منهم الملئكة الا ما خص لا نكر من العالمين ولا حجة لتغيره بالكثير من المخلوقات
واحتج المخالفون بانهم بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض
من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك
الاستكبار والسجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظيم حاصلة لهم ووصفهم
باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن
عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار وهم لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع
والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان
قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس كافة
الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا
اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان
الملك افضل كانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالملكية والجواب انه لما نزل قوله تعالى والذين كذبوا
بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فنزلت بيانا
لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله يفتحها ولا يعلم انه متى ينزل بهم العذاب بعينه ولا هو ملك يقتدر على
انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرئيل قلب باحد جناحيه المؤتفكات فقد دلت الآية على ان الملك اقدر
واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة
ان تكونا ملكين يعني ان الملكية بالمرتبة الاعلى دعت الى الاكل من الشجرة ارتغابا اليها والجواب انهما رأيا الملائكة
احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضل الخلقية
ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل والمعلم افضل من
المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون
عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف
من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست لاختلت والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى
وغلوهم في المسيح وادعائهم ترفعه عن النبوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولدا له
ولكونه يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى بخلاف عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة
الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر
الكمالات ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل لجهة سوى الافضلية

والجواب انه يجوز ان يكون لجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى فالايمان بهم اقوى
فيكون تقديم ذكرهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية مجردة في ذواتها ومتعلقة بالهياكل
العلوية مبرأة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية
بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على
الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرات
ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم مستوجبة للثواب
اكثر لطول زمانهم ودوامهم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن الخلل المانع من الثواب والجواب
ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل واكثر ثوابا بجهات اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب
ونحو ذلك على ما مر **المقصد الخامس** في الامامة وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي
وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام
نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام الامام لطف يجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض اختلفوا في ان
الامام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب على الامة نصبه ام لا وعلى تقدير وجوبه على الانام هل يجب عقلا ام سمعا فذهب اهل
السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وذهب الامامية الى انه واجب على الله
عقلا واختاره المصنف وذهب الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم من المعتزلة الى انه لا يجب
الا عند الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي واتباعه الى عكس ذلك اي يجب
مع الامن لاظهار شعائر الشرع ولا يجب عند ظهور الفتن لان الظلمة ربما لا يطيعونه وصار سببا لزيادة
الفتن وتمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا
به عن دفن الرسول وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي خطب ابو بكر فقال ايها الناس
من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لابد لهذا الامر ممن يقوم به
فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد
انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور
المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان
مقدورا فهو واجب على ما مر الثالث في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى
وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فتكاد تكون من الضروريات بل من المشاهدات وتعد من العيان
الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم بالسنان لا ينتظم
بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد
ويحفظ المصالح ويمنع ما تتسارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما شوهد من استيلاء
الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من

الصلاح

الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس لا
يصدرون عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم
مقام الرئيس ينتظم به امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينهم الهلاك
والفساد الا ترى ان غاية الامر لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم
عموم رياسته جميع الناس وشمولها امر الدين والدنيا على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس
على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع
لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا لفات انتظام
امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى في الدنيا الكبرى فيا للاجماع واحتج الخصم بان الامام لطف من
الله في حق عباده لانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات
وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب عليه تعالى بناء على اصلهم والاعتراض بان نصب الامام انما يكون لطفا
اذا خلا عن المفاسد كلها وهو ممنوع فان اداء الواجب وترك الحرام مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى
الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام ولو سلم فانما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة
مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام وايضا انما يكون لطفا
اذا كان الامام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام
وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب
اشار الى الجواب عن الاول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثاني بقوله وانحصار اللطف فيه معلوم
للعقلاء وظاهر انهما مجرد دعوى واشار الى الجواب عن الثالث بقوله ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر
منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي عم انه قال لا تخلو الارض عن قائم
لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما
عدم تصرفه من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم ورد
بانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف
ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن
القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له كفى في انزجاره خوفا من حاكم
علم ان السلطان يرسله اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان خوف الاول
من موجود مترقب ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهب الامامية والاسماعيلية
الى وجوبه واختاره المص والباقون على خلافه واحتج المص بوجوه الاول انه لو لم تجب عصمة الامام لزم التسلسل
ووجه اللزوم ان المحوج الى الامام جواز الخطاء على الامة في العلم والعمل فلو جاز الخطاء على الامام لاحتاج الى
امام آخر ويتسلسل والى هذا الوجه اشار بقوله وامتناع التسلسل يوجب عصمته وللاشاعرة ان يقولوا الامة

ان المحتاج الى الامام لما ذكرتم بل لما ذكرنا في وجوب نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام
حافظ الشريعة فلو جاز الخطاء عليه لم يكن حافظا لها والى هذا اشار بقوله ولانه حافظ للشرع واجيب بانه ليس حافظا
لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح فان اخطأ في اجتهاده فالمجتهدون يردون والآمرون
بالمعروف يصدعون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة الثالث انه لو اقدم الامام على المعصية لوجب
انكاره وهو مضاد لوجوب الطاعة الثابت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيفوت الغرض
من نصبه اعني الامتثال لما امر به والاجتناب عما نهى عنه واتباعه فيما يفعله والى هذا اشار بقوله ولوجوب
الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه واجيب بان وجوب الطاعة انما هو فيما
لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فلا بل يرد والانكار وان لم يتيسر فيسكت عن اضطرار الرابع انه لو اقدم على المعصية
لكان اقل درجة من العوام لانه اعرف بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات فصدور المعصية منه اقبح من العوام
والى هذا اشار بقوله ولانحطاط درجته عن اقل العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يتمكن من
فعل المعصية ام لا واختار المص انه قادر على المعصية فقال ولا تنافي العصمة القدرة والا لما استحق الثواب على
الاجتناب عن المعاصي لما كان مكلفا وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي اختلفوا في ان الامام
هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهب الامامية
الى انه يجب واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا
او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا يدل عليه قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي
الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لانه يفضي الى الترجيح بلا مرجح والعصمة
تقتضي النص وسيرته عم يعني ان العصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها الا علام السرائر فيجب ان يكون الامام منصوصا
من عند الله وسيرة نبينا ايضا تقتضي التنصيص بالامامة لانه عم كان اشفق على الامة من الوالد على ولده ولهذا لم يقتصر في
ارشادهم في جزئيات الامور مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة فمن هو بهذه المثابة من الاشفاق كيف يهمل
امرهم فيما هو اهم الواجبات ولا ينص على من يتولى امرهم بعده وهما اي العصمة والتنصيص مختصان بعلي عم فلهذا
قال ان الامام الحق بعد رسول الله ص من هو فذهب الامامية الى انه علي واختاره المص وذهب الباقون الى انه ابو بكر واحتج المص
بان العصمة والنص كلاهما مختصان بعلي اي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة هو علي عم دون ابي بكر فهو الامام
دونه قوله وهو اي انحصار العصمة في علي بناء على ما تقدم من انها خفية لا يعلمها الا الله وما قيل من انهما
مختصان بعلي لان عليا افضل الصحابة لما سيأتي والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول
قبيحة واذا كان اماما يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لانا بينا ان الامامة مشروطة بالعصمة وفي تحقق
العصمة بدون التنصيص ففيه مصادرة لا يخفى للنص الجلي في قوله سلموا على علي بامرة المؤمنين
والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل صار اميرا وقوله انت الخليفة بعدي وغيرهما مثل قوله مشيرا
الى علي واخذ بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله وقد جمع بني عبد المطلب

ويوازي بل يكون اشهر [illegible] وتعجب بانه لو كان في مثل هذا الامر الخطير المتعلق
بمصالح الدين والدنيا العامة لكل من الانام نص جلي لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا في العمل
بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام حتى قال الانصار منا امير ومنكم
امير ومال طائفة الى ابي بكر واخرى الى العباس واخرى الى علي ولم يترك علي محاجة الاصحاب ومخاصمتهم
وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه ولم يقام بامره وطلب حقه كما قام بحرب [illegible] الى ان قتل
الخلق الكثير مع ان الخطب اذ ذاك اشد وتداول الامر اسهل وعهدهم بالنبي اقرب وهمتهم في تنفيذ احكامه اغزر
وكيف يتوهم من له ادنى مسكة ان اصحاب رسول الله مع انهم بذلوا مهجهم وذخائرهم واقاربهم وقتلوا عشائرهم
في نصرة رسول الله واقامة شريعته وانقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه
النصوص القطعية الظاهرة الدالة على المراد ايهما روايات وامارات ربما تفيد باجتماعها القطع بعدم
مثل هذه النصوص وهي انها لم تثبت عمن يوثق به من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم
الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته
ومخاصماته وعند تاخره عن البيعة اشارة الى ذلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين ستة ودخل علي في
الشورى وقال العباس لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله بايع ابن عمه فلا
يختلف فيك اثنان وقال ابو بكر وددت اني سالت النبي عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه وحاج
علي معاوية ببيعة الناس له لا بنص من النبي وقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون
الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما اجتمعت الاوصاف في علي بيان ذلك انها نزلت باتفاق المفسرين
في علي بن ابي طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال
والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف في الامور والاولى والاحق بذلك يقال اخو المراة وليها و
السلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين
لقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة
حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي لذلك اذ لم توجد الصفات
في غيره ولانه يمنع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام
بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الاية وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء بعضهم اولياء بعض ولا شك ان اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها اولياء ليست بمعنى التصرف والامامة
بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون
فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما بينهما ايضا على النصرة ليتلائم اجزاء
الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء ان ذلك عند نزول الاية لم يكن
في امامة الائمة الثلاثة ولم يكن ظاهر الاية ثبوتها لولاية بالفعل في الحال ولا شبهة ان امامة علي انما

كان

كانت
بعد النبي والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في حيوة النبي ابعد كما يزه وصرف الاية الى ما لا يكون
في الحال دون المال لا يستقيم في حق الله ورسوله والذين امنوا ما يستغرق جميع [illegible] الى الواحد الا بدليل
وقول المفسرين ان الاية نزلت في حق علي لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية
على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلواتهم لا كصلوة اليهود
خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاشعون وحديث الغدير انه لما رجع النبي من حجة الوداع جمع الناس يوم غدير خم موضع
بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه من حجة الوداع وجمع الرحال وصعد عليها وقال مخاطبا معشر
المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث اورده علي يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله ولفظ
المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى ماويكم النار
هي مولكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير
امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام
العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل
وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث اعني قوله
الست اولى بكم من انفسكم ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان
وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولى
بالناس والمتولي والمالك لتدبير امرهم والمتصرف فيهم بمنزلة النبي هو معنى الامام والجواب انه غير متواتر
بل خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري
ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى بالتصرف وبعد
صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك
كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله
اكثر العمومات وليكون اوفى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي ولو سلم ان المراد بالمولى هو الاولى فاين
الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في الاختصاص به والقرب منه كما قال الله تعالى
ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وكما يقول التلامذة نحن اولياء استاذنا والاتباع نحن اولياء سلطاننا ولا
يريدون الاولوية في التدبير والتصرف ولو سلم فلا دلالة للحديث على امامته ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة في
وثبوتها في المال لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلاثة وحديث المنزلة المتواتر انه قال لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى
الا انه لا نبي بعدي اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة في جميع
المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا لتدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة

لو عاش

لو عاش بعده لالحق برتبة النبوة ذو العلم المرتبة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى ع بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة
لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجيب بانه خبر متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع وبمنع عموم المنازل بل غاية
الاسم المفرد المضاف الى العلم للاطلاق وربما يدعي كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور
اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة
ولم يثبت لعلي ع اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل هرون
الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا
بل مبالغة وتأكيد في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف
عزلا ولا نقصا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله وتصرف هرون ونفاذ
امره لو بقي بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي ع فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها وبعد اللتيا
والتي لا دلالة على نفي امامة الائمة الثلثة قبل علي ع ولاستخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله
الى زمان وفاته فيعم الازمان والامور للاجماع على عدم الفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة اشد منه حال
الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على بقائه خليفة بعد وفاته ولا قطعية مع وقوع الاجماع على خلافه
ولقوله صلى الله عليه وآله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال واجيب بانه خبر واحد
في مقابلة الاجماع ولو صح لما خفي على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما علي واولاده
الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الآخرين ولانه افضل من غيره من الائمة لما سيأتي والامامة
للمفضول قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمات ولظهور المعجزة بعض الكرامة على يديه كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته
سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على منبر الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام الجن اشكل عليه
مسئلة اجبته عنها ودفع الصخرة العظيمة عن القليب روي انه لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم
فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل علي ع واقتلعها ودحى بها مسافة بعيدة
فظهر قليب فيه ماء فشربوا منها ثم اعادها ولما رأى ذلك صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن روي ان جماعة من
الجن ارادوا وقوع الضرر بالنبي ص حين مسيره الى بني المصطلق فحارب علي ع معهم وقتل منهم جماعة كثيرة ورد
الشمس وغير ذلك من الوقائع التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا يعني انه ع ادعى الامامة وظهر على
وفق دعواه امور خارقة للعادة فيكون صادقا في دعواه واجيب بانا لا نم انه ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو سلم
فلا نم ظهور تلك الامور في مقام التحدي اراد ان يثبت امامته ع بان يبين عدم صلوح غيره للامامة حتى
يثبت امامته ضرورة فذكر اولا دلائل عامة يعمهم وعلم باسرهم ثم ذكر مطاعن لواحد واحد اما الدلائل العامة
فمنها ما اشار اليه بقوله ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة غيره فتعين هو وذلك لان النبي ص حين بعث لم
يكن علي ع بالغا سن التكليف فلم يكن كافرا بخلاف من عداه من الائمة فانهم كانوا بالغين فكانوا كافرين
والكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين

في جواب ابيهم ع حين طلب الامامة للذرية واجيب بان غاية الامر ثبوت المنافاة بين الظلم والامامة ولا محذور اذا
لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين مضمون الآية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصوم
لان الصادقين هم المعصومون وغير علي ع من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فالمأمور بمتابعته انما هو علي ع
واجيب بمنع المقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم اولو الامر هم
المعصومون لان اولي الامر منكم لا يكونون الا معصومين لان تفويض امور المسلمين الى غير المعصومين قبيح عقلا
وغير علي ع غير معصوم بالاتفاق فالامر بالطاعة له لا غير واجيب بمنع المقدمات ولان الجماعة غير علي ع غير
صالح للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم هذا تكرار لما سبق آنفا فكأنه من طغيان القلم واما مطاعن ابي بكر فمنها
انه خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله ص بخبر رواه هو وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الآحاد واجيب بان خبر الآحاد وان كان ظني
المتن فقد يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين
وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من في رسول الله ص ان لم يكن فوق المتواتر فلا اخفاء في كونه
بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة عليها السلام فدك وهي قرية بخيبر
مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي ع وام ايمن فلم يصدقهم وصدق الازواج اي ازواج النبي ص في ادعاء
الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور قبيح لا يليق بالامام ولهذا رد عمر بن عبد العزيز اي فدك الى
اولاد فاطمة ع واوصت فاطمة عليها السلام ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا فان هذين الامرين يقتضي
رد عمر بن عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة ووصيتها حين احتضرت بان لا يصلي عليها ابو بكر يدلان على انه ظلم
فاطمة ع واجيب بانه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي
الشاهد وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله اقيلوني فلست
بخيركم وعلي فيكم بيان ذلك انه ان كان صادقا في هذا الكلام لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا
لاشتراط العصمة في الامامة ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله ان لي شيطانا يعتريني بعضهم انه قال ان لي شيطانا
يعتريني فان استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني ومبانيه كما في المتقدم من انه ان كان صادقا لم يصلح للامامة
وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لانتفاء العصمة واجيب بانه على تقدير صحته قصد به التواضع وهضم النفس بمقتضى
الحديث بان كل مولود له شيطان وقوله ان عصيت شرطية لا يقتضي صدقها وقوع الطرفين ومنها ما اشار
اليه بقوله ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت فجأة
عن خطأ لا عن تدبر وابتناء على اصل واجيب بان المعنى انها كانت فجأة بغتة وقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر
عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة وكيف يقصد منه القدح في امامة ابي بكر مع ما علم
من مبالغته في انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند موته في استحقاقه
للامامة حيث قال وددت اني سئلت رسول الله ص عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله واجيب بمنع

صحة الخبر وعلى تقدير صحته اراد به الباقية وطلب الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها انه خالف الرسول في الاستخلاف وقد
علمهم والرسول مع انه عرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا والجواب بانا لا نم
انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابابكر واما عند الشيعة فعليا ومنها انه خالف
الرسول في تولية من عزله كانه ولى عمر جميع امور المسلمين مع ان النبي عزله بعد ما ولاه امر الصدقات والجواب
بانا لا نم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس
من العزل في شيء والبيه لا نم انه يحرم فعل ما لم يفعله النبي مخالفا لفعله وتركه لا تباعه وانما المخالفة اذا فعل ما
نهى عنه او ترك ما امر به ومنها انه خالف رسول الله في التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بمقصد النبي فانه جعل
ابابكر وعمر وعثمان في ان ينفذوا جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي قضى فيه نفذوا جيش اسامة وكان
الثلثة في جيشه وفي جملة من يجب عليه النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي لان غرضه
من التنفيذ من المدينة بعد الثلثة عنها حتى لا يتوثبوا على الامامة بعد موت النبي ولهذا جعل الثلثة
في الجيش ولم يجعل عليا فيه والجواب بمنع صحة ذلك وولي اسامة عليهم فهو افضل وعلي لم يول عليه احدا
وهو افضل من اسامة بعين في توليه اسامة عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا شك لاحد ان عليا افضل
من اسامة فعلي افضل منهم فهو المتعين للامامة والجواب ان توليه اسامة عليهم لو ثبت فلعله لغرض غير
الافضلية مثل كونه اعلم بقيادة الجيش ومنها ان ابابكر لم يتول عملا في زمانه وبعثه النبي الى مكة
واعطاه سورة براءة ليقرءها على الناس فنزل جبرئيل وامره برده واخذ السورة منه وان لا يقرءها الا هو
او واحد من اهله فبعث بها عليا وامره ان يأخذ منه السورة ويقرءها على اهل مكة والجواب بانا لا نم
انه لم يتول عملا في حيوة النبي فانه امره على الحجيج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة في مرضه
وصلى خلفه واما انه لم انه عزله عن قراءة سورة براءة فلما روي انه ولاه الحج ودفع بعلي ليقرأ سورة
براءة وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا المواثيق والعهود كان
لا يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني اعمامه فجرى رسول الله على سنن عاداتهم ومنها انه لم يكن
عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار فجاءة السلمي وقد نهى النبي عن ذلك وقال لا يعذب
بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد فانه
سئل عنها فلم يقل فيها ثم قال اقول في الكلالة برأيي فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمن الشيطان ولا
ميراث الجدة سألته جدة عن ميراثها فقال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة
ومحمد بن مسلمة ان النبي اعطاها السدس واضطرب في كثير من احكامه وكان يستفتي الصحابة وهذا دليل
واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة والجواب عنه بانا لا نسلم انه ماكان جميع احكام الشرع حاضرة عنده
على سبيل التفصيل نعم ولكن هذا ليس من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة يشاركونه في هذا المعنى ولا
يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان اريد انه لم يكن من اهل الاجتهاد في المسائل الشرعية والقدرة

على معرفتها واستنباطها من مداركها فممنوع وقطع يسار سارق لعله من غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع
كان بامره ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثانية بناء على ما هو رأي اكثر الفقهاء واحراق فجاءة بالنار من غلطه في اجتهاده
فكم مثله للمجتهدين واما مسئلة الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهد بل اذ يبحثون عن مدارك الاحكام
ويسألون من احاط بها علما ولهذا رجع علي في بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه
باحكام الشرع ومنها انه لم يحد خالدا ولا اقتص منه حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج
بجمال امرأته ولذلك تزوج بها من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا شهره الله تعالى
على الكفار وانكر عمر عليه ذلك وقال لخالد لئن وليت الامر لاقيدنك به والجواب بانا لا نم انه وجب على خالد الحد
والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوج بامرأته في دار الحرب لانه من المسائل
المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة خطأ لظنه انه مرتد وكانت زوجته
مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدح في امامة ابي بكر ولا على قصده الى القدح فيها
بل انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض ومنها انه دفن في بيت رسول الله وقد نهى الله تعالى عن دخوله في
حيوته بغير اذن النبي والجواب عنه بان الحجرة كانت ملكا لعائشة وقد دفن فيها باذنها والنهي عن دخول المؤمنين
بيت النبوة بغير اذنه حال الحيوة لا يقتضي عدم دفن ابي بكر فيه اذا كان ملكا لغيره ومنها انه بعث الى بيت امير
المؤمنين لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم واخرجوا عليا وضربوا فاطمة عليها
السلام فالقت محسنا والجواب عنه بان تأخر علي عن بيعة ابي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر
ولهذا اقتدى به واخذ من عطائه وكان منقادا له في جميع اوامره ونواهيه معتقدا للامامة ومخبرا بصحة بيعته
وقال خير هذه الامة بعد النبي ابوبكر وعمر ومنها انه رد على الحسنين لما بويع روي انه لما صعد ابو بكر المنبر
بعد البيعة ليخطب للناس جاء الحسن والحسين عليهما السلام وقالا هذا مقام جدنا ولست له اهلا والجواب منع
صحة الرواية ومنها انه ندم على كشف بيت فاطمة عليها السلام وقال ليتني تركت بيت فاطمة لم اكشفه وهذا
يدل على خطائه في ذلك والجواب عنه بانه لم يثبت الكشف عند الثقات وكما طعن في عمر فيها انه امر برجم امرأة حاملا
واخرى مجنونة فنهاه علي عنه وقال في الاولى ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على حملها وقال في الثانية ان القلم
مرفوع عن المجنونة فقال عمر لولا علي لهلك عمر والجواب عنه بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك عمر مبالغة
عدم مبالغته في البحث عن حالهما يعني لولا تنبيه علي على تلك الحالة لربما كان يثاب من الاسف على ترك
المبالغة في البحث عن حالهما او وقع من جلال الهلاك ومنها انه شك في موت النبي حين قبض فقال والله ما مات
محمد ولا يموت حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم ولما نبهه ابو بكر على موت النبي حتى تلا عليه
انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الاية والجواب عنه بان قصده في حال موت النبي لا يدل على
جهله بالقرآن فان تلك الحالة كانت حالة تشوش البال واضطراب الاحوال والذهول عن الجليات المعقولة
حتى انه قيل ان بعض الصحابة في تلك الحالة طرء عليه الجنون وبعضهم صار اعمى وبعضهم صار اخرس وبعضهم

هام على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يعدو على القيام وقوله كأن لم أسمع هذه الآية كالتنبيه على أن سمعها
وعلمها لكن ذهل عنها ويحتمل أنه فهم من قوله تعالى هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله
وقوله تعالى ليستخلفنهم في الأرض أنه يبقى إلى تمام هذه الأمور وظهورها ومنها أنه قال كل الناس أفقه من عمر
حتى المخدرات في الحجال لما منع من المغالاة في الصداق روي أنه قال يوما في خطبته من غالى في صداق ابنته
جعلته في بيت المال فقالت امرأة كيف تمنعنا ما أحل الله في كتابه بقوله تعالى وإن آتيتم إحداهن قنطارا فقال
هذا القول وأجيب بأنه لم يرد بذلك التحريم بل إنما نهاه على بعض أنه وإن كان جائزا شرعا تركه أولى نظرا إلى
المعاش وقوله كل الناس أفقه من عمر على طريق التواضع وكسر النفس ومنها أنه أعطى أزواج النبي وأقرض ومنع
فاطمة وأهل البيت من خمسهم ومنها أنه قضى في الحد بمائة قضية ومنها أنه فضل في القسمة والعطاء المهاجرين
على الأنصار والأنصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي ومنها أنه منع المتعتين فإنه
صعد المنبر وقال أيها الناس ثلث كن على عهد رسول الله أنا أنهى عنهن وأحرمهن وأعاقب عليهن
وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل وأجيب عن الوجوه الأربعة بأن ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه
فإن مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية ليس ببدع ومنها أنه حكم في الشورى بضد الصواب فإنه خالف
النبي حيث لم يفوض تعيين الإمام إلى اختيار الناس وخالف أبا بكر حيث لم ينص على إمامة واحد معين
فاختار الشورى وجعل الإمامة في ستة نفر وأجيب بأن ذلك ليس من المخالفة في شيء كما من أن نص النبي وأبي
بكر على واحد معين ليس بمخالفة النبي ومنها أنه خرق كتاب فاطمة عليها السلام على ما روي من أن فاطمة
عليها السلام لما طالبت فدكا من أبي بكر ورد أبو بكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت
والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها عن شأنها فقصت قصتها فأخذ منها الكتاب وخرقه ودخل على أبي بكر
وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن فدك وأجيب بمنع صحة هذا الخبر كيف ولم يروه أحد من الثقات
وأما مطاعن عثمان فمنها أنه ولى عثمان من ظهر منه فسق حتى أحدثوا في أمر المسلمين ما أحدثوا فإنه ولى الوليد بن
عقبة فظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما أخرج
به أهل الكوفة عنها وولى عبد الله بن أبي سرح مصر فأساء التدبير فشكا أهلها وتظلموا منه وولى معاوية
الشام فظهر منه الفتن العظيمة وأجيب بأنه إنما ولى من ولاه لظنه أنه من أهل الولاية ولا اطلاع له على السرائر
وإنما عليه الأخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعاوية كان على الشام في زمن عمر أيضا وإنما ظهر منه
الفتن في زمان علي ومنها أنه آثر أهله وأقاربه بالأموال العظيمة وفرقها عليهم شدة في التفريق حتى
نقل أنه دفع إلى أربعة نفر منهم أربعمائة ألف دينار وأجيب بأنه لم يكن من بيت المال بل من خاصة نفسه
وتموله وثروته مشهور وإيثار أقاربه بأموال الخاصة مستحسن شرعا وعرفا ومنها أنه حمى الحمى لنفسه عن المسلمين
وذلك خلاف الشرع لأن النبي جعل الناس شرعا في الماء والكلأ شرعا وأجيب بأن أخذ الحمى لم يكن لنفسه
بل لنعم الصدقة والجزية والضوال وكان ذلك في زمن الشيخين أيضا إلا أنه زاد في عهد عثمان لازدياد

شوكة الإسلام ومنها أنه وقع منه أشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات وأحرق مصحفه وضرب
عمارا حتى أصابه فتق وضرب أبا ذر ونفاه إلى الربذة وأجيب بأن ضرب ابن مسعود إن صح فقد قيل إنه لما أراد
عثمان أن يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فأبى ذلك مع ما كان
فيه من الزيادة والنقصان ولم يرض أن يجعل موافقا لما اتفق عليه أجلة الصحابة فأدبه عثمان لينقاد وعلم أنه ما مات
من ذلك وضربه عمارا كان لما روي أنه دخل عليه وأساء عليه الأدب وأغلظ له في القول بما لا يجوز الاجتراء
بمثله على الأئمة وللإمام التأديب لمن أساء الأدب عليه وإن أفضى ذلك إلى هلاكه فلا إثم عليه لأنه وقع من فعل
ضرورة فعل ما هو جائز له كيف وقد ما ذكره لازم على الشيعة حيث نقلنا مقتل أكثر الصحابة في حربه فإذا
جاز القتل لمصلحة جاز التأديب بالطريق الأولى وضربه أبا ذر لأنه قد بلغه أنه كان في الشام إذا صلى الجمعة
وأخذ الناس في مناقب الشيخين يقول لهم لو رأيتم ما أحدث الناس بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا
الخيل وأكلوا الطيبات وكان يفسد بذلك الأمور ويشوش الأحوال فاستدعاه من الشام وكان إذا رأى عثمان
قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك تأديبا و
للإمام ذلك بالقتل بل لكل من أساء الأدب عليه وإن أفضى إلى هلاكه ثم إن الإمام أن تكلمت وأراد أن
يخرج الحجب حيث خرج إلى الربذة عن رضاه ومات بها ومنها أنه أسقط القود عن ابن عمر ومنها أنه أسقط
الحد عن الوليد مع وجوبهما عليهما أما وجوب القود على عبيد الله بن عمر فلأنه قتل الهرمزان ملك أهواز وقد
أسلم بعدما أسر في فتح أهواز وأما وجوب الحد على الوليد بن عقبة فلأنه شرب الخمر وأجيب عن الأول بأنه اجتهد
ورأى أنه لا يلزمه حكم هذا القتل لأنه وقع قبل عقد الإمامة له وعن الثاني بأنه أخر الحد ليكون على غير شبهة
الخمر وقيل إن يتبين صحة حده وآل الأمر إلى علي فحده هو ومنها أنه خذلته الصحابة حتى قتل وقال أمير
المؤمنين علي قتله الله ولم يدفن إلا بعد ثلث يعني أن الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم
باستحقاقه لذلك لما ساغ لهم تأخير نصرته سيما المهاجرين وقول علي قتله الله يشعر بأن قتله كان بحق
وعدم دفنهم إياه ثلاثة أيام دليل على شدة غيظهم عليه وما ذلك إلا لسلوكه طريقة غير مرضية وأجيب بأنه لو ثبت
خذلان الصحابة وتركهم دفنه من غير عذر واضح لكان قدحا فيهم لا فيه وعن لا نظن بالمهاجرين والأنصار
خصوصا أن يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم سيما من هو قد قاتل آناء الليل ساجدا و
معاكفا طول النهار وذاكرا وصايا ما شرد رسول الله بأكثبه وبشره بالجنة وأثنى عليه وكيف خذلوه وقد
كان من ذريتهم وطول العمر في نصرتهم وعلو سابقته في الإسلام وعاتبه إلى دار السلام لكنه لم يأذن لهم في
المحاربة ولم يرض بما حاولوا من المدافعة تحاشيا عن إراقة الدماء ورضاء بسابق القضاء ومع ذلك فقد دفع
الحسن والحسين عليهما السلام في الدفع عنه مقدورهما وكان أمر الله قدرا مقدورا ومنها أنه لم يحضر في المشاهد
الثلاثة ولم أشاد بقوله وغاب أبو عثمان عن بدر وأحد والبيعة أي بيعة الرضوان وذلك مخل بفضيلته
وأجيب بأن غيبته كانت بأمر النبي وقد روي من منقبته أنه أقام يده في البيعة مقام يده وعلى فضله

الصحابة لكثرة جهاده وعظيم بلائه في وقائع النبي باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر وهي اول
حرب امتحن بها المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي الوليد بن عتبة ثم ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة ثم
العاص بن سعيد ثم سعيد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل
حتى قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلاثة آلاف من الملائكة المسومين قتلوا النصف الآخر ومع ذلك
كانت الراية في يد علي وفي غزاة احد جمع له رسول الله بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن ابي
طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي فاخذ الراية غيره فقتله علي ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد
حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي فضربوه
بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي فنظر اليه النبي بعد افاقته وقال اكفني هؤلاء
فهزمهم علي عنه وكان اكثر المقتولين منه وفي يوم الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل عمرو بن
عبد ود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي يروم مبارزته والنبي يمنعه من ذلك
لينظر صنيع المسلمين فلما رأى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته ودعا له قال حذيفة لما دعا عمرو الى المبارزة احجم
المسلمون عنه كافة ما خلا عليا فانه برز اليه فقتله الله على يديه والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك
اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم القيامة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي وقال النبي لضربة
علي خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله تعالى على يديه فان النبي حصر
حصنهم بضعة عشر يوما وكانت الراية بيد علي فاصابه رمد فسلم النبي الراية الى ابي بكر وانصرف مع جماعة
فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها من الغد الى عمر فعمل مثل ذلك فقال لاسلمن الراية غدا الى رجل يحبه الله
ورسوله ويحب الله ورسوله كرار غير فرار ادعوا لي عليا فقيل به رمد فتفل في عينيه ودفع الراية اليه
فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي الباب واقلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا و
ظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه ودحاه اذرعا وكان يغلقه عشرون رجلا وعجز المسلمون عن نقله حتى
نقله سبعون رجلا وقال عليه السلام ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزاة حنين
وقد سار النبي في عشرة آلاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم
ولم يبق مع النبي سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن حرب ونوفل بن الحرث وربيعة بن
الحرث وعبد الله بن زبير وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول وقتله علي فانهزم المشركون و
اقبل النبي وسائر الناس فقتل علي اربعين منهم وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقائع المأثورة
والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون علي افضل لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين
درجة ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول لانه في صغره كان في حجره وفي كبره كان ختنا له
يدخل عليه كل وقت وكثرة استفادته منه لان النبي كان في غاية الحرص على ارشاده وقد قال حين نزل قوله تعالى
وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي وقال علي ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله

الف باب من العلم ينفتح لي من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقائع بعد غلطهم وقال
النبي اقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول الكلامية والفروع الفقهية وعلم
التفسير وعلم التصوف وعلم النحو والعربية وغيرها فان ارباب المشايخ ينتهون اليه وابن العباس رئيس المفسرين
تلميذه وابو الاسود الدؤلي دون النحو بتعليمه وارشاده واخبر هو بذلك حيث قال والله لو كسرت لي الوسادة
لحكمت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل القرآن
بقرآنهم والله ما نزلت من آية في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت
وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم يكون افضل ولقوله تعالى وانفسنا وانفسكم وليس المراد به نفسه لان احدا لا
يدعو نفسه كالامر نفسه وليس المراد به فاطمة والحسن والحسين لانهم اندرجوا في قوله ابناءنا وابناءكم
ونساءنا ونساءكم فلا بد ان يكون شخصا آخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس غير علي بالاجماع
فتعين ان يكون عليا وبيان دلالته على كونه افضل الصحابة ان دعاءه في المباهلة يدل على انه في غاية
الشفقة والمحبة لعلي والا لما افتقر الرسول لم يدعه للمباهلة من بين ومحبته عليه من العذاب
ولكثرة سخائه على غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على نفسه واهله بقوتهم حتى تبرعوا
ويعرف من الروايات انه باهو واهله ثلاثة ايام حتى انزل الله تعالى في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا
ويتيما واسيرا وتصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شانه انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون
الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان ازهد الناس بعد النبي لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا
مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت
لا حان حينك هيهات هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك
قصير وخطرك يسير وملكك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير بيد مجذوم
وكان اخشن الناس ماكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال عبد الله بن ابي رافع دخلت عليه يوما فقدم جرابا
مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكلنا منه فقلت يا امير المؤمنين لم ختمته قال خفت
هذين الولدين ان يلتاه بزيت او سمن وهذا ينبئ عن اخفى على علي ولم يشاركه غيره ولم ينل احد بعض حسنه
وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وقل ان ياتدم فان فعل فبالملح او الخل فان زاد
فبنبات الارض فان ترقى فبلبن وكان لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان وكان اعبد
حتى ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكانوا يخرجون النصول
من جسده وقت الصلوة لانقطاعه بالكلية الى الله تعالى واستغراقه في المناجاة معه وكان احلم الناس حتى ترك
عبد الرحمن بن ملجم في داره وجواره ويعطيه العطاء مع علمه بحاله وعفا عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة
عداوته له وقوله فيه سيلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وعفا عن سعيد بن العاص وكان عدوا له
العداوة ولما حارب معاوية سبق اصحاب معاوية الى الشريعة فمنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه

حمل عليهم فقهرهم وملك الشريعة فاذا لو احتاجوا ان يفعلوا ذلك بهم فنهيهم عن ذلك وقال اصفحوا لهم عن بعض الرعية
في حلي السيف ما يجوز من ذلك واشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتى نسب الى الدعابة مع شدة باسه وهيبته
وقال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا في لين جانبه وشدة تواضعه وسهولة قياده وكنا نهابه مهابة
الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه واقدمهم ايمانا يدل على ذلك ما روي ان النبي قال بعثت يوم الاثنين
واسلم علي يوم الثلثاء اقرب من هذه المدة وقوله اولكم اسلاما علي بن ابي طالب وما روي عن علي انه
كان يقول انا اول من صلى واول من آمن بالله ورسوله ولا سبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا
بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدمهم ايمانا من الصحابة كان افضلهم لقوله تعالى و
السابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه قال على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر آمنت
قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر وافصحهم لسانا على ما يشهد
به كتاب نهج البلاغة وقال البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق واسدهم رايا واكثرهم حرصا
على اقامة حدود الله تعالى ولم يوجد في اهليه ذلك انصافا ولم يلتفت الى القرابة والصحبة واحفظهم لكتاب الله
العزيز فان اكثر ائمة القراءة كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون قراءتهم اليه فانهم تلامذة ابي عبد الرحمن السلمي
وهو تلميذ علي واخباره بالغيب وذلك كاخباره بقتل ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه بين القتلى حتى
وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المراة عليها شعر ينجذب كتفه مع جذبها ويرجع مع تركها
وقال اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال انهم لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله
الازدي في نفسي ان وجدت القوم قد عبروا كنت اول من يقاتله فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال يا اخا
الازد اتبين لك الامر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره واخباره بقتل نفسه في شهر رمضان وقيل له قد
مات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن حمار
فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وانا حبيب فقال اياك ان تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا
الباب واومى الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين جعل مقدمته خالدا وحبيب صاحب
رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل واستجابة دعائه فانه دعا على بسر فتغير عقله وظهور
الكرامات عنه وقد اشرنا الى ذلك فيما تقدم واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه لما آخى بين الصحابة اتخذ
عليا اخا لنفسه ووجوب المحبة فانه كان من اولي القربى والمحبة واجبة لقوله تعالى قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في
القربى والنصرة لرسول الله يدل عليه قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد
بصالح المؤمنين علي على ما ذكره المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر ومساواة الانبياء يدل عليه
قوله من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى
في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب اوجب مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء افضل من باقي الصحابة
فكان علي افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل وخبر الطائر اهدي الى النبي طائر مشوي

فقال

فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي فجاء علي فاكل معه والاخبار الصحيحة الدالة على فضله وخبر المنزلة وخبر
الغدير وغير ذلك مما ذكرها وغيره من الاحاديث التي تقدم ذكر بعضها ولا اشتغال بسبق ذكره فانه لم يكفر قط
كان مسلما مؤمنا بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا قبل بعثة النبي على كفر ولكثرة الانتفاع به بمعنى انتفاع المسلمين
به اكثر من انتفاعهم بغيره بما ظهر في تلك الكثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام به وغير ذلك من الكمالات
كالعلم والسعادة والشجاعة وحسن الخلق والتدبير كما مر والقوة وشدة الباس والخاصية من كونه ابن عم رسول الله
وزوج البتول وابا السبطين الى غير ذلك واجيب بان الكلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات
واختصاصه بالكرامات لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله تعالى بعدما ثبت من الاتفاق الجاري
مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب والسنة والآثار والامارات على ذلك اما الكتاب فقوله تعالى
وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر والاتقى
الاكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا يعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لان النبي عنده
نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ودخل في الخطاب علي
فيكون مامورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله لابي بكر وعمر هما
سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله لا ينبغي لقوم
فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا لكن هو شريكي
في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله واين مثل ابي بكر كذبني الناس وهو
صدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله لابي
الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين
على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضليته
المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل
دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الآخر وعن عمرو بن العاص قال قلت لرسول الله اي الناس احب
اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله
بن حنطب ان النبي راى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الآثار فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله
حاضر افضل امة النبي بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي قال
ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن
علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه لما قيل له الا توصي فقال ما اوصى رسول الله
حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تواتر في
ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتالف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك و
اجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور

اموالهم

اموالهم وانتظام احوالهم وذلك ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وقلع عروشهم الراسخة البنيان
الثابتة الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور واقامة العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع
الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وايام عثمان من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس على مصحف
واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة مرتين
وكونه ختنا للنبي صلى الله عليه وسلم على ابنتين والاستحياء من ادنى شيء وقد روي في حقه عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله
الا استحيي ممن تستحيي منه ملائكة السماء وقوله انه يدخل الجنة بغير حساب والنقل المتواتر دل على امامة الاحد
عشر لوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم ذهب الامامية الى ان الامام الحق بعد رسول
الله صلى الله عليه وسلم علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر
الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري
ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي صلوات الله عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين
على من بعده ويروون نص النبي انه قال للحسين هذا ابني امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم
قائمهم وعن مسروق انه قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول له شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة
قال انك لحديث السن وان هذا شيء ما سألني عنه احد نعم عهد الينا نبينا انه يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء
بني اسرائيل ويتمسكون تارة بانه يجب ان يكون الامام معصوما وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا فتعينت العصمة فيهم والا
لزم خلو الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته وتارة بان الكمالات النفسانية والبدنية باجمعها موجودة في كل
واحد منهم فهو افضل اهل زمانه فتعين الامامة لانه يقبح عقلا رياسة المفضول على الفاضل ولا يخفى على اهل
ما فيه بعد الاطلاع على ما سبق ومحاربوا علي كفرة لقوله حربك يا علي حربي ولا شك ان محارب رسول الله
كافر ومخالفوه فسقة لانه يجب امامته واخراجه عن متابعته واجب فمن خالفه يكون مخالفا سبيل المؤمنين ومن
يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والجواز ان محارب علي رضي الله عنه يكون مخطئا ظاهر
من الفئة الباغية ان كانت محاربته عن شبهة وكذا المحارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفيه فلا يخلو اما
ان يكون عن اجتهاد او لا فان كان الاول فلا نظر انه خطاء لا ينتهي الى الفسق لان المجتهد المخطئ في الاجتهاد
لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه وكذا مخالفوا سائر الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين

المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان
التماثل اختلفوا في انه هل يمكن وجود عالم آخر مماثل هذا العالم ام لا ذهب المليون الى امكانه وذهب بعض الاوائل
الى امتناعه واحتج المصنف على امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد فاذا كان احد المثلين ممكنا
كان الاخر ايضا ممكنا والا لم يكونا مثلين وقد فرضناهما مثلين واما السمعي فهو قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض
بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين احدهما انه لو وجد
عالم آخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين بينهما الا ان يتحقق فرجة بينهما الثاني انه لو وجد عالم

آخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة فان لم تطلب امكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف متفقات
الطبائع في مقتضياتها وان طلبت لزم ان يكون في الامكنة الاخر بالقسر دائما والجواب عن الاول انا لا نم ان الكل
كرة ولو سلم فلا نم وجوب الخلاء بينهما لم لا يجوز ان يكون هناك جسم آخر وعن الثاني انا لا نم انه يلزم اختلاف
متفقات الطبائع في مقتضياتها اقول لجواز ان يقتضي كل عنصر في عالمه مكانا مماثلا للمكان الذي يقتضيه مماثله مثلا ارض كل عالم
يقتضي مركز هذا العالم ونار كل عالم يقتضي محيط هذا العالم وانما لم يفسد المنع بالاستناد المشهور من جواز
ان يكون طبايع عناصر عالم اخر مخالفة لطبايع عناصر عالمنا وان كانت مماثلة لها في الحقيقة لان اختلاف طبايع
عناصر العالمين ينافي تماثلهما ولهذين الجوابين اشار بقوله والكروية ووجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوع
اختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم ويفنى ام لا فذهب الفلاسفة الى امتناعه فزعموا انه قديم وما ثبت
قدمه امتنع عدمه وذهب الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك يمتنع الفناء وذهب الاشاعرة
وابو علي الى جواز فناء العالم ويعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع والمصنف اختار ان جوازه
يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود ولو امتنع عليه
العدم لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي والى هذا المعنى اشار بقوله والامكان يعطي جواز
العدم اقول لقائل ان يقول الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه لغيره كبقاء علته بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلاب من
الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا لذاته كان واجبا وقد مر بيان
ذلك مستقصى في بحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدلائل السمعية دلت على وقوع العدم مثل قوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله تعالى هو الاول والاخر
والاخرية في حقه تعالى انما يتحقق لو بقي بعد فناء ما سواه وقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب الى غير ذلك
من النصوص القطعية والى هذا المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم وقوله ويتاول في المكلف بالتفرق
كما في قصة ابراهيم عليه السلام اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره ان القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لان
اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد وتقرير الجواب انه يتأول انه لا اشكال في ذلك عند غير
المتكلمين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المتكلمين فانه يتاول العدم بتفرق الاجزاء
ويتاول المعاد بجمع تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفرق والذي يصحح هذا التاويل قصة ابراهيم عليه السلام فانه لما
اراد احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال الله تعالى
فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا فانه يظهر منه ان المراد
باحياء الموتى تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان
قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية ولاستلزام انقلاب الحقائق او التسلسل ذهب ابو علي وابو هاشم واتباعهما
الى ان الله تعالى يخلق الفناء فيفنى به جميع الاجسام لكونه ضدا وسابقا لها ثم قال ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء
وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل والمصنف ابطل هذا المذهب لما كان مشتملا على ثلثة دعاو

لعدمها ان الفناء موجود وثانيها الزمان لما سواه من الموجودات وثالثها الزمني بالموجودات جملة بطل الكل
منها وجها مليحة اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا وتحقق كان بعده وما قبل والا لم يكن
فانيا موجودا اصلا فعدمه اما لذاته فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي او الوجوب لانه
يقبل الوجود واما بسبب وجود ضده وح يستلزم الفناء والى هذا اشار بقوله ولاستلزام انقلاب الحقائق والتحكم
واما ابطال الزمان لما سواه فلانه ان كان قائما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضد الجوهر وان كان قائما بغيره فلا بد
وان يكون قائما بالجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايضا ضد الجوهر فلا يكون على التقديرين
منافيا للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال الزمني
بالموجودات فلانه اعدام الوجود لكل واحد من اعدام ذلك الموجود اياه لعدم ترجيح البعض على البعض الوجود باق
هذا اولى من ذلك لما اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله ولانتفاء الاولوية واثبات

بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين واثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه

اما ابتداء او بواسطة ذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر لعدم
ابطل هذا المذهب قائلا ان ابطال اثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك
لان البقاء لا في محل اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول يلزم الترجيح من غير مرجح لانه لا يمكن ان يكون
كل من الجوهرين احدهما الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا للآخر لاستحالة الدور فيكون
احدهما شرطا للآخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للآخر اولى من العكس وان كان
الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل
فيلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله تعالى افناء الجوهر
لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر فابطل المص ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه
اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني لخصوصية الزمان
الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه بواسطة

ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين محمد صلى الله عليه مع امكانه

ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا في المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني وذهب طائفة من المحققين الى
ان المعاد النفساني [illegible] الروح بعد موت البدن وخرابه يمكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد
الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه لكن يجب ان يعتقد على الوجه الذي ذكره الانبياء عليهم السلام لانهم صادقون
وذهب طائفة الى نفيهما والمص احتج على وجود المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى وعد المكلف الثواب على الطاعة
وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء
للوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية
فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا وهذا البيان مبني على قاعدة

التحسين والتقبيح العقليين وان العقاب واجب على الله تعالى كما هو مذهب المص ويحكى ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما
واقع اما الروحاني فلما تبين من ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن قوله تعالى
ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله وقوله
تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل العقل باثباته
ولكن قد ورد في القرآن آيات كثيرة دالة عليه بحيث لا يقبل التاويل منها قوله تعالى قال من يحيي العظام
وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل
الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه اءذا كنا عظاما نخرة و
قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر
علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يحصى
فالمعاد الجسماني من ضروريات دين محمد [illegible] لانه ممكن اخبر به الصادق فيجب التصديق به والايمان به واما قلنا انه
ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب
شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا حتى صار جزء بدنا للآكل
فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا او يعاد في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه
في آن واحد جزء في شخصين متباينين او يعاد في احدهما فقط فلا يكون الآخر معادا بعينه هذا مع افضائه
الى الترجيح بلا مرجح بل فيفوت مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما ذكرتم تقرير الجواب ان
المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء المأكول
في الانسان الآكل فاضل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قول المص ولا يجب اعادة فواضل المكلف فان كان من الاجزاء
الاصلية للمأكول اعيد فيه والا فلا وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق

وتولد البدن من غير توالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر
الاجساد بانه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الروح الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم
الافلاك وهو يوجب انخراق الافلاك وهو محال وايضا يلزم تولد البدن من غير التوالد في عالم العناصر عند البعثة
وهو ممنوع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانها كما
قوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض فبالضرورة يكون فوق الافلاك [illegible] خارجها وذلك ممتنع لان
الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد الجهات وبه ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع تابيد الثواب والعقاب
بانه يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق وعدم تناهي القوى الجسمانية لان حصول الثواب دائما وحصول العقاب
بالنسبة الى العصاة [illegible] يوجب الحركات الغير المتناهية واجاب المص عن هذه الوجوه بانها استبعادات
ولا امتناع في شيء مما ذكر فان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا فكان انخراقها ايضا جائزا لان
عود الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك جائز وما ذكر من [illegible]

الحدة هو مسئلة فلسفية لا نسلمها ودوام الحياة مع دوام الاحتراق ممكن والتولد ايضا ممكن كما في خلق آدم عليه السلام
والقوى الجسمانية فلا يفنى ما لا يفنى الاجساد وكذا فعلها بالواسطة ويستحق الثواب وهو النفع المقارن للتعظيم
والاجلال والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع قصد الترفيع فيه بفعل الواجب والمندوب وبفعل
ضد القبيح وهو ترك على مذهب من يثبت الترك ضدا والاخلال به اى بالقبيح بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه
يعني يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه وفي
المندوب كذا اى يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعله ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والضد
لانه ترك قبيح اى انما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب والمدح اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال بالقبيح لانه
اخلال به فانه اذا فعله لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب والمندوب لا لما
ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح او اخل به لغرض آخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح
والثواب وانما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة لان الطاعة مشقة الزمها الله تعالى للمكلف وظاهر ان الشغل
من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم والعوض لا يكون الا نفعا ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء
به لكان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن
اتضاع حال الغير مع قصده بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله اى التكليف على اللطف فان المكلف اذا علم
ان المعصية يستحق بها العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها واللطف على الله واجب ولدلالة
السمع من القرآن والاحاديث على ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما كان لقائل
ان يقول لو كان الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف
اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا للمدح والذم فيلزم اجتماع الاستحقاقين اى استحقاق المدح والذم
في مكلف وهو ممتنع اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين اى استحقاق المدح باعتبار الاخلال
بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ذهب ابو القاسم البلخي
الى ان ايجاب هذه التكاليف وجب لشكر النعم التي انعم الله بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المصنف بطلانه
بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب
عليه شكره على تلك النعمة من غير ان يصل اليه ثواب ذلك والقبيح لا يصدر منه تعالى فتعين ان يكون ايجاب التكاليف
لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل مع الجهل دليل آخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان العقل يقضي بوجوب
شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان
التكاليف ليست شكرا اقول فيه منع ظاهر ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب او
المندوب او الاخلال بالقبيح شاقا اذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى الثواب
ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الندم على فعل الطاعة فان الطاعة حال صدورها
عن الفاعل يمتنع الندم عليها فلا فائدة في اشتراطه نعم مع انها سبب لاستحقاق الثواب ثم رفع الندم

شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في استحقاق الثواب انتفاء النفع العاجل اذا فعل الفعل المكلف به لوجوبه
اى اذا اوقعه لوجه الوجوب او الوجوب او لوجه الندب او الندب ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم
الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن
بالاهانة واختاره المصنف واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم و
الاجلال وكذا من فعل الفعل القبيح فانه يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامهما ذهب المعتزلة الى انه يجب
دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم واختاره المصنف واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة وكذا
دوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب واليه
اشار بقوله لاشتماله على اللطف الثاني ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي
وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر
واليه اشار بقوله ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب
لو كان منقطعا لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين من شوب لكن يجب خلوصهما
لما سيأتي متصلا بهذا البحث والى هذا اشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اى يلزم بانقطاع الثواب الذي هو
النفع حصول ضرر الالم الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول نفع السرور الذي هو نقيضه
ويجب خلوصهما اى خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا من
العوض والتفضل اذا كانا خالصين وانه غير جائز واليه اشار بقوله والا لكان الثواب انقص حالا من العوض
والتفضل على تقدير حصوله اى حصول الخلوص فيهما اى في العوض والتفضل واما العقاب فلانه ادخل في باب الزجر
من الثواب فيجب خلوصه بالطريق الاولى واليه اشار بقوله وهو ادخل في باب الزجر ولما كان لقائل ان يقول
ان الثواب لا يخلص من الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان انقص مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو
اعلى درجة ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة
فلا يكون الثواب خالصا من الشوب وايضا فان اهل النار يتركون القبائح فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم
خالصا من شوب الثواب اجاب عنه فقال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته فلا يكون مغتما
بمشاهدة من هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وعقابهم [illegible] مشقة
ترك القبائح واهل النار ملجأون الى ترك القبائح فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا من الثواب ويجوز توقف
الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله تعالى خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف
على شرط واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تعالى وحده من غير
ان يصدق النبي فانه معرفة مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب اثابة المعرفة المستقلة
وان لم يصدق النبي والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من
المعتزلة الى الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بالمعصية المتأخرة ويكفر [illegible] المتقدمة

بطاعته الآخرة وبقاء المحققون واختاره المصنف واحتج عليه بانه ظلم لان من اطاع واساء وكان اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن وان كان احسانه اكثر يكون بمنزلة من لم يسئ وان تساويا يكون مساويا لمن لم يصدر عنه احدهما والكل

عند العقلاء ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء بوعده وعيده واجب ثم القائلون بالاحباط والتكفير

اختلفوا فقال ابو علي ان المتاخر يسقط المتقدم ويبقى هو بحاله ثم قال ابو هاشم ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي

الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وان تساويا صارا كان لم يكن وهذا هو الموازنة والمصنف اشار

مذهب ابي هاشم فقال ولعدم الاولوية اذا كان الآخر ضعفا وحصول المتناقضين مع التساوي تقريره

انا لو فرضنا انه استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احد الخمسين من العقاب

دون الاخرى ليس اولى من العكس فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شيء منهما وهو المطلوب

وفرضنا انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط احدهما للآخر لم يسقط الآخر

بالمعدوم لاستحالة صيرورة المغلوب والمعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما او عدمهما معا لان

علة عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدما معا وجدا معا لان العلة موجودة حال الحدوث المعلول وهما

موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين وايضا ان كل واحد من العملين يؤثر في استحقاق

الناشئ عن الآخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب حجمه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحقق في

المزاج ايضا والحق انه ليس تأثير وتأثر حقيقي بل احباط الطاعة واستحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيبه

عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ويزيل العقوبة على المعصية بقدرها وتح يخرج الجواب عن الشق الاول

ايضا فان اسقاط احد الخمسين وان لم يكن اولى من الآخر لكن المختار يرجح ايهما شاء على ما مر من امثلة الهارب

والجايع وغيرهما والكافر مخلد وعقاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء

اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار والمعاندين دائم لا ينقطع والكافر البالغ في الاجتهاد الذي لم يصل الى

المط زعم الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبه مع بذل الجهد

والطاقة من غير تقصير قبيح عقلا وذهب الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه قبل ظهور المخالفين قالوا

كفار عهد رسول الله صلعم الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من اعتقد الكفر

بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدرهم للاسلام

فلم يهتدوا الى الحقيقة ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري وقوله تعالى وما جعل

عليكم في الدين من حرج خطاب على اهل الدين لا الى الخارجين من الدين وكان اطفال المشركين عند الاكثرين

لدخولهم في العمومات ولما روى ان النبي صلعم قال انها الدارين سئلت خديجة عن حالهم وقالت المعتزلة وبعض

الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة لما ورد في الحديث ولان تعذيب من لا جرم له ظلم اما الدخل

صاحب الكبيرة فهل هو منقطع ام لا فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة الى انه

ينقطع واختاره المصنف واحتج عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره

ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فاذا استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق

او العكس وهو المطلوب لانه لم ينقطع عذابه بلزم انه اذا عبد الله مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره لا ينقطع

عذابه وهو قبيح عقلا والسمعيات متناولة ودوام العقاب مخصوص بالكافر والسمعيات التي تسك المعتزلة بها في عدم

انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا

متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدوده ادخله يدخله نارا خالدا فيها متناولة اما بتخصيص العمومات بالكفار

او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب يجب ان يكونا دائمين لما تقدم فان اريد به دوام

العقاب بدوام عقاب الكفار ثم والا فممنوع والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر

المكلف فحسن اسقاطه ولانه احسان وللسمع اتفقت الامة على ان الله تعالى يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد

التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر بدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى

انه جائز عقلا غير جائز سمعا وذهب الباقون الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المصنف واحتج على وقوعه عقلا

بان العقاب حق الله تعالى فجاز له اسقاطه وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى باسقاطه

وكل ما كان كذلك فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع ولان العفو احسان والاحسان على الله تعالى واجب

وعلى وقوعه سمعا بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء

وقوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك

من النصوص فان قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولا

عن الظاهر من غير دليل ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة مما لا يكاد يصح في بعض الآيات

كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به لا آية فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة بانها

لما دونه وكذا يعم كل احد من العصاة فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية على ان تخصيصها بالعلاء لا

بالقدر اعني تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفره ويغفر جميع ما سواه والاجماع على

الشفاعة وقيل لزيادة المنافع ويبطل منافيه في حقه عليه السلام اتفق اهل الاسلام على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان

يبعثك ربك مقاما محمودا فسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهبت المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع

للمؤمنين المستحقين للثواب وابطله المصنف بان الشفاعة لو كانت طلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين

للنبي لانا نطلب زيادة المنافع له وهو مستحق للثواب والتالي بط لان الشفيع اعلى رتبة من المشفوع له ونفي

المطاع لا يستلزم نفي المجاب اشارة الى جواب دليل المعتزلة تقريره ان الله تعالى قال ما للظالمين من حميم ولا

شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة وتقرير الجواب

انه تعالى نفى الشفيع الذي يطاع ونفي الشفيع المطاع لا يستلزم نفي الشفيع مط وباقي السمعيات متناولة بالكفار

اشارة الى جواب بقية ادلتهم مثل قوله تعالى وما للظالمين من انصار وقوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله

فما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب ان هذه الآيات متناولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة

على ان الاظهر العموم في الازمان والاحوال وان سوق الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وانها ظاهرة على الاطلاق
هو لكافر في نفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما تنبئ عن مدافعة وقال وقيل
في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له عليه السلام لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
ذهبت طائفة الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم والحق عند المصنف صدق الشفاعة فيهما
اي في زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع واسقاط
مضار اقول وقد يعود وجه الابطال المذكور اعني لزوم كوننا شافعين للنبي ويمكن الجواب عنهما باعتبار
زيادة قيد فيهما اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له ثم بين ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي
بقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها
في الاستقبال والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية
لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار واجبة عقلا لدفعها الضرر الذي هو العقاب
او الخوف منه ودفع الضرر واجب فما يدفع به الضرر ايضا يكون واجبا ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب
هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا
الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك ويندم على القبيح لقبحه والا انتفت التوبة فان من ندم على المعصية لاضرارها
ببدنه او اخلالها بعرضه وماله او لغرض آخر لا يكون تائبا وخوف النار ان كان الغاية فكذلك يعني ان كان
الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا من ان التوبة
هي الندم لقبح المعصية لا لغرض آخر وكذلك الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا كان لانه
اخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المرض او النقصان بما له او عرضه او لخوف النار لم يكن توبة
فلا يصح من البعض اي واذا ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم
لانه قبيح او اخلال بالواجب لزم ان لا يصح التوبة من بعض القبائح دون بعض لانه اذا ندم من فعل قبيح دون قبيح يظهر انه
لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر آخر يوجد في بعض دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح
التوبة من قبيح دون قبيح واحتج عليه بانه لو لم يصح الندم على قبيح دون قبيح لم يصح الاتيان بواجب دون واجب
وذلك لانه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح في
القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون
واجب ورد المصنف بقوله ولا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح
لكونه قبيحا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه واجبا فانه يحصل باتيان واجب
واحد اقول فيه نظر لان الكلام في الواجبات التي صدر من الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة
والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة اي
رقبة كانت والظاهر ان الامتثال لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع كما في ترك القبيح من غير فرق ولو

البحث في التوبة
تحقيق معناها

لاعتقاد الحسن فيه صحت التوبة اي لو اعتقد التائب بعض القبائح حسنا صحت توبته عن قبيح لاعتقاد قبحه دون قبيح
اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه وكذا المستحقر اي اذا استحقر التائب احد القبيحين
واستعظم الآخر من حيث القبح حتى اعتقد بالحقارة وجوده بالنسبة الى العظيم كالعدم وتاب عن العظيم دون
الحقير يصح توبته لانه تاب عنه لقبحه كمن قتل ولد الغير وكسر قلمه ثم تاب عن قتل الولد دون كسر القلم صح توبته
والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه اي على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض
الآخر لا لانتفاء الداعي بالنسبة اليه وان اشترك الداعي في الندم على القبيح لقبحه ولا يلزم من ذلك ان يكون
الندم على البعض الذي يتحقق معه الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي بسبب الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا
الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الداعي الى الفعل فان الافعال تقع بحسب الدواعي فاذا كان داعيه الى بعض
الافعال لجهة على داعيه الى بعض آخر لجهة اخرى يكون الفعل الذي يكون داعيه لجهة الوقوع وان اشترك مع غيره في الداعي
اقول لا يخفى على المتأمل ان محصل ما ذكره من التحقيق عدم الفرق بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره
ابو علي فلعل كلامه يخالف اوله ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض وبه
يتأول كلام امير المؤمنين واولاده عليهم السلم وهو ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم بمعاقبة
الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة والعقاب كان في حطته من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم كما في ترك
الفعل من الرحمة وقد يفتقر الى امر زائد كتسليم النفس للحدود في الشرب وفي الاخلال بالواجب يختلف حكمه في
بقائه وقضائه وعدمهما بعض منه ما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخل باخراجها فالتوبة منه باخراجها
الى ان يؤدي ومنه ما يجب قضاؤه فالقضاء فقط كالصوم والصلوة ومنه ما لا يبقى ولا يقضى بل يسقط عنه
بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة العيد او صلوة الجنازة وان كان الذنب من آدمي استتبع ايصاله
الى صاحب الحق ان كان ظلما او امكن الايصال الى صاحب الحق او وارثه والايصال انما يكون برد المال
اليه او العضو ان كان الجناية للاقتصاص او العزم عليه مع العذر اي تعذر الايصال بان لا يبقى صاحب الحق
ولا وارثه او لا يستطيع الارشاد وان كان الذنب اضلالا او لا يعرف فالارشاد الذي ذكرنا من تسليم النفس واداء الواجب في
قضائه وايصال الحق لصاحبه او العزم عليه او غير ذلك جزء من التوبة بل واجب آخر خارج عن التوبة فتركه لا
يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته
في حق الله وكان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة يستدعي توبة اخرى ولا يقدح في التوبة عن القتل
ويجب الاعتذار عن المغتاب مع بلوغه اي اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الآدمي هو الاغتياب وبلغ المغتاب
الاغتياب فحينئذ يجب عليه الاعتذار من المغتاب ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه غما بسبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار منه
ولا يجب تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه افحش وان لم يبلغ اليه لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل اليه
الاغتياب غما لكن يجب كل الصحيحين التوبة لانه خالف النهي حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم
ان يأكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على

الثاني الندم على المفصل ان كان يعلم القبائح مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل
فيما علم مفصلا وقال الآمدي فيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره مفصلا
وفي وجوب التجديد ايضا اشكال قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة
لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال الندم ورجوع الى الاصرار وقال
الآمدي فيه اشكال لانا لا نسلم انه لو لم يندم عليها اذا ذكرها لكان مشتهيا لها اذ ربما ابتعد عنها مع عدم ندم
عليها ولا اشتهائها ولا ابتهاج بها وكذا المعلول مع العلة اي فيه ايضا اشكال فانه اذا صدرت العلة عن المكلف
وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلول لزم ان يجب الندم على الرمي
والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على الرمي وكذا وجوب سقوط العقاب بها اي بالتوبة فيه
اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم
واحتجوا بان العاصي قد يبذل وسعه في التلافي والتدارك فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء
اليه يسقط ذنبه بالضرورة واعترض بان من اساء الى غيره وهتك حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل
قبول اعتذاره بل الخيرة الى المعتذر اليه ان شاء صفح وان شاء جازاه والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها
اختلفوا في سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند اكثرهم بنفس التوبة واختاره [illegible]
عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت محبطة بدون الثواب لكنها تقع والى هذا اشار بقوله لانها تقع محبطة
ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتأخرة عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي
يسقط العقوبة بكثرة ثوابها فان اللازم على القطع بان من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب
الشرب والى هذا اشار بقوله ولولاه لانتفى الفرق بين التقديم والتأخير ولما اختصت التوبة عن معصية معينة
بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية والى هذا اشار بقوله والاختصاص
اي ولولاه لانتفى الاختصاص واحتج الآخرون بانه لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة العاصي عند معاينة النار و
اشار المصنف الى جوابه بقوله ولا تقبل في الآخرة لانتفاء الشرط فان ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب
القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه عذاب القبر للكافر والفاسق مما اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف
واتفق عليه الاكثر بعده وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة والمشبهين انه ممكن خبر
به الصادق اما امكانه فظاهر واما اخبار الصادق به فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم
الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب القيامة على العذاب الذي هو عرض النار
صباحا ومساء فعلم انه غيره وقبل قيام الساعة فهو في القبر وقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين ولعل الحيوتين ليست الا في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالعذاب فيه وللاحاديث المتواترة المعنى
كقوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما ليعذبان و
ما يعذبان من كبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله عليه السلام

استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وكقوله في حق سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها
ضلوعه الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح واحتج المنكرون بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى
ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة وضمير فيها للجنة اي لا يذوق اهل الجنة
في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة اخرى
بعد المسألة وقبل دخول الجنة واما قوله تعالى الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق
بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم
فيها قالوا انما يمكن الحمل على الظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يكن في الادلة المعقولة ما يدل على تعذرها فان دل وجب
تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه الاحتجاج بها ودليل تعذرها المعقول انا نرى شخصا يصلب
يبقى مصلوبا الى ان تذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه حياة ولا مساءلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة
ظاهرة وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق فصار
رمادا وذري في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم الحياة والمساءلة والعذاب له
ضرورة وقد اجيب عن الاستدلال المنقول عن هذا فقال القاضي والشاهد في صورة المصلوب لا يبعد في الاحياء و
المساءلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في [illegible] النبي عليه السلام جبريل
وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عليهم واما الصورتان الاخريان فان القائل بهما مبني على اشتراط البنية
في الحيوة وهو ممنوع عندنا فلا يبعد في ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان
خوارق العادة غير مستبعدة في مقدور الله تعالى وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب
ممكنة دل السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها اما
الميزان فقال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية
واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب اكثر المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وشاهين عملا
بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض
لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا
فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر
الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بانه يوزن صحائف الاعمال وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية
والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد
اظهارا لجلالة الامر فيه وعظم المقام واما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم
يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل
احد النار على ما قال الله تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم
انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة قالوا بل

بل المراد بطريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط
الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يسأل عنها
ويؤاخذ بها كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور كالمشي على الماء والطيران
في الهواء غاية ما في الباب مخالفة العادة ثم الله يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم
من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من يجري ومنهم من يمشي ويتعلق يداه ومنهم من يجر على وجهه واما الحساب
فقد قال الله تعالى ان الله سريع الحساب وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما
الكتب فقد قال الله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره
في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن والعارضة
منا ولذا جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد الجبار
وغيرهما حيث زعموا انهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحوا عليهما السلام واسكانهما الجنة
ثم اخراجهما منها باكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد
عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع
المسلمين ثم لا قائل بوجود الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه
نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين للذين امنوا بالله ورسله
وان لفظ الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل
بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه
بدون قرينة وتمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر
الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما والنصوص
الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الادلة ويحمل الهلاك على
غير الفناء على ما قيل ان المراد بالهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فيجوز ان
لا تنعدم وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم
زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي الهلاك لحظة الثالث انه
قال الله تعالى في وصف الجنة عرضها عرض السموات والارض وذلك لا يتصور الا بعد فناء السموات والارض
لامتناع تداخل الاجسام والجواب ان المراد عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضهما
بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد بمحلين موجودين معا او احدهما موجود
والآخر معدوم والتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض يحمل هذه على ذلك كما قال ابو
حنيفة في مسألة الايمان في اللغة هو التصديق قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا
اي بمصدق فيما حدثناك به وقال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث اي تصدق واما في الشرع

فهو عند

فائدة الجنة والنار مخلوقتان

فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا
فهو في الشرع تصديق خاص وقال الكرامية هو كلمة الشهادة فقالوا انه الاقرار باللسان وذهب الخوارج والعلاف
وعبد الجبار الى ان الطاعات بأسرها فرضا كانت او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات
المفروضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان واقرار باللسان
وعمل بالاركان وقال الحنفية هو التصديق مع كلمتي الشهادة وهو مروي عن ابي حنيفة ولعل هذا هو مراد المصنف
حيث قال التصديق بالقلب والاقرار باللسان ولا يخفى ان الاول يعني التصديق بالقلب هو الاصل ولهذا ايمانا لغويا وحده
بها واستيقنتها انفسهم اثبت الكفار الاستيقان بالقلب وهو التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق
القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك انهما متنافيان ولا يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى
قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر
وما هم بمؤمنين فقد اثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق
اللساني فقط وللاشاعرة الآيات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل
الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومن ذلك الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب لكونها آكنة
فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منهم ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله
لاسامة رضي الله عنه وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة
عن التصديق لان فعل القلب ما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لان علماء اللغة يقولون يكون منقولا
عن معناه اللغوي ولو كان على الشارع ان يبينه بالنقل بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما
ولو نقل لاشتهر اشتهار نظائره بل كان اقوى لتداول الكل الشارع لم يرد على ان قال الايمان ان تؤمن
بالله وملائكته الحديث كما نقلنا عنه آنفا والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان ان جاء الايمان
مقرونا بالعمل الصالح معطوفا عليه في عدة مواضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن
بالله ويعمل صالحا وان الشيء لا يعطف على نفسه وايضا قد قرن الايمان بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال ومعلوم ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه
والكفر عدم الايمان عما من شانه وهذا معنى عدم تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر
ان هذا اعم من تكذيبه في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق
والتكذيب فالى هذا اشار بقوله اما مع الضد او بدونه يعني عدم الايمان اعم من ان يكون مقارنا للضد
الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارنا لضد الايمان بان يخلو عن كلا الضدين واعتذار الامام الرازي عما
من جملة ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ان تمسك بعضه واجتنب كل ما جاء به من ان لو صدق في شيء كذب في ذلك ضعيف
فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان
كان مصدقا للنبي في جميع ما جاء به من شرعه لا يكون حد الايمان مانعا ولا حد الكفر جامعا وان جعلت ترك

المامور به او ارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب بعدم التصديق لم يكن خلو الايمان مانعا للخروج عن الكفر من الفسق
ولا حد الكفر مانعا للدخول فيه قطعا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر فانا نجوز
ان يجعل بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كما
لاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر ونحوها وتفاوت ذلك [illegible] مفوض
علمه الى الشرع مستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق اظهار
الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة فانه عندهم لا مؤمن ولا كافر
بل هو في منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل الواجب واجب وكذا
النهي عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصي قولا او فعلا والمندوب [illegible] وكذا النهي عن المكروه مندوب
سمعا اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالشرع او بالعقل فذهب الجبائي واتباعه الى وجوبهما عقلا
وذهب الاشاعرة الى وجوبهما شرعا واختار المصنف انهما واجبان سمعا والدليل عليه الاجماع فان القائل قائلان
قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة
يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والامر للوجوب والسنة كقوله عليه السلام لتامرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر
او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم توعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو
دليل الوجوب لا عقلا اي ليس وجوبهما عقليا بل وجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال بحكمة الله تعالى واللازم
بقسميه باطل اما الملازمة فلانهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تعالى لان كل واجب عقلي يجب على من حصل في حقه وجه الوجوب
ولو كانا واجبين عليه تعالى فان كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر لزم خلاف الواقع وان كان تاركا لهما
يلزم الاخلال بحكمة الله تعالى لانه تعالى اخل بالواجب عقلا وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اي شرط وجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما عالما بان ما يامر به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل
الاجتهادية التي تختلف فيها اعتقاد الامر والمامور والناهي والمنهي وتجويز التاثير اي الشرط الاخر تجويز
فاعلهما تاثير امره ونهيه وانتفاؤهما الى [illegible] فيهما [illegible] الى [illegible] عليه والشرط الاخر
انتفاء المفسدة اي يظن ان لا مفسدة لا الى الغير ولا الى الناظر [illegible] ولا يشترط في هذا الظن الاوجوب عليه
وينبغي ان لا يتجسس عن احوال الناس لمكان الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة
في الذين امنوا الاية [illegible] ولا شك ان التجسس [illegible] اظهارها واما السنة فقوله عليه السلام
من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رءوس اشهاد الاولين والاخرين وقوله
من ابتلي بشيء من هذه القاذورات فليستترها بستر الله [illegible] قد علم من سيرته [illegible] انه لا يتجسس عن المنكرات
بل يسترها ويكره اظهارها واعلم ان [illegible] كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الاخرين واذا [illegible] كل طائفة
[illegible] اثم الكل [illegible] هذا اخر ما تيسر لنا من شرح تجريد الكلام والحمد لله التوفيق على الاتمام وجعله ذخرا
لنا الى يوم الدين انه موفق ومعين وقد وقع الفراغ من تحريره يوم الاثنين من شهر
شوال المكرم من شهور [illegible] سنة [illegible] على يد اقل الانام
[illegible] الاستاد [illegible]
عفي عنه [illegible]

تتبع د
سترها د
[illegible] عليه